草原部落知识分子文存／贺雄飞主编

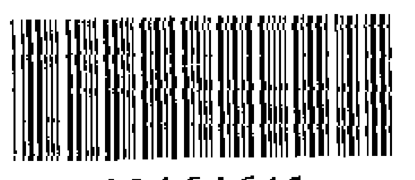
朱学勤文选

书斋里的革命

长春出版社

草原部落·知识分子文存/贺雄飞主编

书斋里的革命



朱学勤文选

长春出版社

书斋里的革命(代序)

1968年学生从街垒撤退,标示着法兰克福文化批判由盛转衰,也标示着1789－1968近200年"急风暴雨式的阶级斗争"在西方已经成为过去。此后法兰克福人还在说文化批判,已经是撤退以后撒在街上的一串删节号,虽有余韵,但更多的是无奈,那是龚自珍所喻:"将萎之花,惨于槁木"。今天来回顾这段历史,令人惋惜的只是:上代批判者多有革命气质,恩格斯还直接参加过巷战,到法兰克福一代,批判再激烈,也只是在书斋里撒豆成兵,关起门来指点江山,自我称雄。法兰克福人至今还在说他们是马克思的遥远后裔,但他们也该想一想,老祖宗是被法国警察驱逐出境的,而新后裔的胸前却挂满了法国政府奖赏的学术勋章。这两者之间,有着多么令人难堪的差异? 我的比喻可能粗俗:前者是配以工人运动的铁锤,猛击资本结构的头盖骨,而后者只不过是拿起知识分析的绣花针,戳戳资本结构的下腹部。重锤与头盖骨,不失为一种危险的关系,重量级对重量级,故而19世纪的历史远比20世纪精彩;一针尖戳戳下腹部,尽管被知识分子们解释得那样玄妙,以至于打出了一口深水井,比比马克思当年,实在是一种在学院中进行的知识谱系考古游戏,最

危险的关系都已经释放。那口深水井，恐怕是避开岩层，打在流沙层上，是否有甘泉流出，总是面目可疑。你可以说是针刺，刺得真深呵；也可以说是在隔“腹”穿刺，针次太短，已经够不着文化脂肪下的膏肓地段。脂肪太厚，批判苦短，那样的针刺，与其说是批判，又何如说是在文化脂肪上搔痒，甚至干脆说是在文化脂肪上跳舞，与资本结构远距离调情？

如果让我来寻找文化批判理论在西方社会冲突史上的地位，只能到比马克思、赫尔岑等人更下面的一段行程去摸索。从资本结构的头部一点一点往下摸，一直摸到那块柔软的下腹部，摸到那一大块文化脂肪，最后才会摸到在文化脂肪上打井的几个针尖人物。在这些人物中，也有我喜欢的人物，如哈贝马斯。他能拒绝马尔库塞的“大拒绝”，还真需要一点保守主义的胆识。他谈出一番与西方社会主体结构交往沟通的道理，我不一定接受，但至少看出他有承认失败的勇气，没有把大失败说成大迂回，更没有把大溃退说成是深层掘进下的深度爆破，没有洋阿Q。

沉痛一点说，塞纳河左岸来的左翼批判，一阵接一阵，已有200年。先是经济批判，后是政治批判，现在又是文化批判，只有一样不变，那就是：它们都是失败的记录，一串失败的记录缀成一根历史的下降线。这条路线的坡度是向下，而不是向上，是撤退，而不是进攻，是无奈，而不是深刻。所谓文化批判，很可能是把一支溃军带到了文化领域，去进攻一个比先前的攻击目标更不可攻击的

目标。新目标叫“文化”，其实是精神领域里的空气，无所不在，无所不包，张口就能呼吸，闭嘴即能知味，谁都能抓上一把到沙龙里谈谈，一松手，则什么都没有。这样的精神总攻，连唐·吉诃德都不如，唐·吉诃德前面还有一架具体的风车；这样的文化批判，清风逐流云，荆轲刺孔子，只能配配中国文人的胃口。

我无意贬低法兰克福学派。我只是忍痛揭示两个基本事实：一是法兰克福在西方历史长时段演变中的位置；二是中国文人好谈法兰克福的接受心理。西方批判理论发生那样一场长时段的蜕变，受制于精神背后更为复杂也更具悲剧因素的历史背景，需要的是同情，是扼腕，甚至应该跟在他们的后面，指挥一支交响乐队，反复演奏柴可夫斯基的《悲怆》，为他们伴奏，为他们送行。然而，白事不是红事，暮云不是朝霞，总不能在人家办丧事的时候去当啦啦队，抢过挽联当旗帜？更不能兴高采烈，争抢人家的丢盔弃甲，捡到篮里就是菜。

中国的“思想短路”从80年代最后一年至今，似乎还没有停歇的迹象。从内部产生的“新儒家”，从外部引进的“新马”，都有文化决定论倾向。两家学说在符号形式上相距甚远，一中一西，但就思维方式而言，它们都能共享黑格尔，可以在黑格尔那里找到夸大精神观念以致首足倒置的共同语言。除此之外，另有两点也值得同情。一是知识分子的言说是在一个被限定的范围内伸展，在大多数情况下，他们只能在被限定的范围内讨论有安全

系数的问题。那一道樊篱不仅封闭外部更为广阔的真实问题,也影响樊篱内可言说问题的健康发展。这是一个现实处境。二是知识分子的集体性“阿Q精神”,每当在现实世界中遇挫,尤其是重大惨烈之挫,只能退守书房,要不了多久,反而会对这种被限定的处境产生一种自欺欺人的深度阐释:把自己只能在书桌上处理的符号世界夸大为现实世界的决定性因素,自己不仅不是被限定者,而且还是那个限定者的决定者,是自己的书桌决定着外部世界的走向,而不是外部世界的限制迫使自己退进了书房。这是精神病症。如果说现实处境理应同情,那么精神病症则可以批评。我称这种病症为“书斋里的被动语态革命”,被动者颠覆主动者,只需在符号上改变语态,将被动语态转换为主动语态即成。马克思称德国古典哲学是德国人只敢在书房里进行法国人在政治上的革命,大致也是这一意思。而中国这一代人出现的“文化超越说”、“文化决定说”,就是“书斋里的被动语态革命”最新出品。一代人文风之晦涩,逻辑之混乱,则是他们作语态转换练习尚不太熟练时留下的生硬痕迹。这场书斋里的廉价革命,并不需要太多的时间酝酿。有五六年之久老说假问题,久假不归,即可弄假成真,再加传媒工具一起哄,众人真的会相信起只有文化才是最后的问题,只有文化才是根本的问题,只有文化才是决定性的问题这一派神话兼鬼话了。

我不反对文化研究,但是我反对从上述扭曲心态中引伸出来的文化决定论。我曾经将文化决定论比喻为清

风逐流云。伸出手抓一把空气，闻一闻空气充溢于宇宙万物，故而什么都能解释，一松手，空气回归万物，什么都不能解释。如果说以前的经济决定论是在铁屑下玩弄磁铁的把戏，使之向那一方向作有序排列，那么文化决定论则是在磁铁搬走后，在铁屑的上方玩弄吹气作图的游戏，将铁屑们吹向另一方向，作更为深刻其实是更为安全的排列。尽管磁铁粗笨，空气轻盈，因而后者更显风雅，但它们都是历史决定论的变种。思想有勇气回避现实，精神却难以面对自由，这两者的共同作用，再加上一点黑格尔式的深度调料，就导致历史决定论以川剧变脸的速度反复出现。

我相信赫尔岑。我喜欢他的大白话，比如他曾说"历史没有剧本"，"每天每时只是其自身，而不是通向另一天的中介"。我以为，昨日历史和今日现实之间如果出现一些环节，那么值得注意的不是上下环节之间似乎有投影重叠——这些重叠多半来自某些历史学家自上而下的人为投射，即人为阐释出来的历史联系；与其注意环节间的联结，不如注意环节上的缺口，而缺口往往还不止一处，每一个缺口都在指示本来还有一个其它方向；在那么多的指向中，可能只有一个缺口与上面一个环节的光影重合，由此造成环环相扣的假象，形形色色的历史决定论就建立在这一片光影之上；而观察者只要挪动一下脚步，那一片光影重叠，立刻就可能分离，分离为另一幅图画，而环环相扣的历史锁链由此也可能逐节瓦解，呈现出到处都是缺口的开放姿态。有一些学者的终身职责是封闭历

史的缺口,把历史说成是向着今天的发展,这才有我们今天耳熟能详的"历史已经证明不能什么,同时证明只能什么"的奇怪公式。如果有其他学者不信这些鬼话,那么他能做的好事是重新打开那些被封闭的缺口,而不是在封闭缺口的地方换上一幅新式封条,更有深度美感,比如把经济决定论换成文化决定论,把社会发展五阶段论换成文化发展形态史观……封闭昨天的历史缺口,只能封闭今天的其它选择,除此之外,我实在看不出形形色色的决定论再变,还能变出其它什么意义。

能在毕加索晚年的某些作品前掉头而去,老实承认看不懂,不是一件容易的事。而在黑格尔式的"世界图式""时代精神"前敢于承认同样没有意义,则更为困难。前者只要放弃一点附庸风雅的虚荣心,而后者则要求人放弃与生俱来的思维惰性;事后人的视角总是容易把展现在他眼下的那一过程看作是向着他的发展,而历史恰好正是这种事后叙说的结果;从人的后视镜里看去,历史确实是像为了能让他看到才娓娓走来;既然纷纭万物能够辐辏而来,它理该有意义有方向乃至有决定性动力才显得合理,一旦没有这些反而成为不可理解的神秘之阵;由此产生种种历史阐释,乃至一门被称为"历史哲学"的最高等学问,"历史"统摄人类活动的空间,"哲学"则将这一横向活动拉向垂直维度……。"历史哲学"的出现,可能是人这个生物性脑瓜能够想出的最高词汇,然而,这种高纯度的决定论阐释,恰恰是人为了事后能够拿出而在事先就已经植入的东西,出入之间,知识总量未必增加,

学术神话却一圈一圈膨胀。纷纭世事,之所以向人而来,人眼和世界历史之所以发生如此深刻的意义联系,说句败兴的话,就和“狗眼看人低”一样,是另一种“狗眼看世高”或称“狗眼看世深”的结果。千百年来,人总瞧不起“狗眼看人低”,却不愿意承认“人眼看世深”是受限于同样的局限。狗眼的局限和人眼的局限,都是生物眼构造的局限——生物性的本类中心论。只不过狗眼的局限直截了当,人眼的局限却经过各种符号的换算,但在错误的等级上,它们应该是平等的。人没有理由对同一种生物局限持双重标准,将它的这一边贬称为“狗眼”,将它的另一边褒奖为“历史哲学”。就此而论,老庄说“天地不仁,以万物为刍狗”,似乎无情,却比较切合实际。只可惜不够彻底,如果能再接一句,就可以打一个来回,把所有的神话一戳到底:“万物不仁,当视天地为刍狗。”

视天地为刍狗,反过来会逼人绝望。人面临这种绝望,不是求援于宗教的宿命论,就是求援于哲学的决定论。决定论是宗教宿命论的世俗翻版,与其说它们是人类认识上的迷误,不如说是人类的心理需要,而它们在掘进意义的深度方面,确实达到了同样深度。另一个相同的地方是:有多少种决定论,就有多少种历史的漏斗,供人们向下推卸自己在历史活动中的责任,此前各种宿命论就是这样。但在所有漏斗的下面,只有一张极权统治的笑脸,无论它是叫做“教皇”,还是《一九八四》里被叫做“老大哥”,只有它在下面嬉皮笑脸地承接。人们之所以交出在历史中的选择权力,这是因为他们不仅想交出选

择的权力，还想附带交出选择的责任，正是那种时时迫人选择的责任过于沉重，逼得人不得不对自己撒谎，以交出权力的慷慨意气掩盖交出责任时的软弱屈膝。人们之所以发生这种行为，除了软弱，同时也蒙受了虚荣的欺害。极权统治虽然面目狰狞，世界图式却有阐释深度，有时还兼具美感。它使人们在交出选择时，不认为是在接受一种极权统治，而是认为获得了一种深度阐释，或者找到了一种更为深刻的批判对象，比如说"文化"，特别能说服一些从审美要求进入理论活动的文学青年。你只要想一想从法国革命以来的那张长长的名单，从卢梭一直到"新马"、"新左派"，有多少文学青年活跃其间，你就会觉得贡布里希还是心地宅厚，在那张名单上没有添上他已经看到的更多人物。

一旦历史没有先验决定，即没有那些事先放进去的深刻符号，人就必须将自己的选择独自承担，他将面临一种因为无处可交而交不出自己的困难。这种困难虽然只发生在人的认识活动里，其困难程度却与在社会生活里拒绝极权统治造成的困难恰好相等。故而要到很晚的时候人才会发现，在历史认识中持开放心态，需要勇气，保持常识要比追求深度更不容易。你从此面对的将不是一幅井然有序的图画，或逐级盘上有光明前景，或逐级"异化"始终下坠，而是面对一摊可能看不出方向也看不出意义的散乱铁屑。在这摊铁屑的纸下一旦撤去老黑格尔吸引排列它们的磁铁，所有的铁屑将再也不会向着一个方向安然倾倒。面对这堆铁屑，头角峥嵘，飞速流变，也许

会使人目眩心悸。这也是自由，是自由主义的幽暗起源之一。它的主调灰暗低淡，很少审美价值，可能正因为如此，难以令人接受，尤其难使每一个细胞都沉浸于审美情绪的文学自由派保持长久兴趣。从激动的自由派到韧性的自由主义者，内心能始终直面这样的低调起源，而不是痛哭而返，不是一件容易的事。那些有深度美感的过度阐释，之所以能抓住人心，就在于它抓住了人性中既有过度审美的虚荣，还有逃避自由的软弱。也正是在这一意义上说，先验论与极权论孪生，时有阐释学的美感；经验论与自由主义为邻，只有一点平常记忆的平淡；后者卑之无甚高论，只求人保持记忆、常识和逻辑，却比先验论更难说服人；而决定论与极权论只是一纸之隔，却能经常放射出摄人心魄的光焰，将那些迷途的文学青年适时召回彼岸。

想一想利希腾贝格描述的学者的辫子，以及那一个比一个深刻的练习答案，也许不难明白直截了当的常识判断为什么会被经常遮蔽。俗谚说得并不错："画鬼容易画人难"，而学术界里偏偏是神话、鬼话多于人话。如果说鬼话是对事实的歪曲，那么神话则出于对简明事实的过度阐释，过度阐释的当下后果，与鬼话同样损害人的记忆能力，即所谓"超脱"或"缓解"。它不仅无助于加深认识你已经经历的那些历史事件，反而会模糊你对这些事件的本来记忆。有鉴于此，重读1989年出版的《理想与价值》也许不是多余？原来，历史是有缺口的，现实是有选择的，常识是有益处的，不懂德里达不懂利奥塔也是并不

丢脸的;只要有三尺童子之心,斜眼能见书斋里那些忙忙碌碌的被动语态,说一声:"皇帝还是没有穿新衣",即已恢复了记忆一半。

以上文字分别节选自"在文化的脂肪上搔痒"和"书斋里的被动语态革命及漏斗"两文,充作自序。

朱学勤

1999年10月于上海

目录

第一辑/小概率事件

第二辑/书斋里的革命

第三辑/教士和帝国一致的制度

第四辑/瘸腿的雅各

第一辑

小概率事件

小概率事件

小概率事件就是意外，一些不太可能发生的事情，居然发生了。换算成文人“话语”，就要说福无双至祸不单行，小至街头邂逅，大至晴天霹雳。

我今天的恶业，就开始于一个意外。1982年春天，我最后一次考研究生，不幸在车厢里遇到一个窃贼。那时他已经得手，将我上衣口袋里的一个信封扒窃过去，而我丝毫没有知觉。他打开信封一看，却无分文，仅一张准考证而已。他也可以悄然下车，将那张薄纸一揉一扔。但他没有这样做，而是冒着被我喊一声“捉贼”的风险，将信封掷还给我，还不失幽默地提醒一句：“老哥，看看丢啥不丢?”这一奇遇造成我生活的转折，一直延伸到现在。以后也不断遇窃，有一次甚至偷到住室里，但再也没有碰上一次这样的古风义贼。我爱读龚自珍，此后读到“左无才相，右无才史，抑巷无才偷，薮泽无才盗”，就有共鸣，只是觉得老先生亢奋，还有点少见多怪。

那时还剩有最后一点野气，习惯于爬货车旅游。有一次带着夫人和我弟弟爬一列货车去西安，一路奇遇不断，甚至碰上地震。最为奇怪的场面，是在豫陕交界的一个鸡毛小站，火车突然停下不走了，说是前面出了事故。好几列火车就在我们身边快快停下，其中还有直达快车“74次”。那一趟车从上海出来，开到当地算是天之骄子，通常对这样的鸡毛小站是不屑一顾，呼啸而过。这一次它算是屈尊光顾，但是所有的门窗都紧闭，惟有车厢内灯火通明，傲

对穷山沟的苍凉暮色。看看天色将晚，前不巴村后不巴店，我们只能跳下货车，就沿着这一溜灯光的下面走，想碰碰运气。走啊走，快走完了，运气也终于来了，有个十二三岁的男孩在窗内大声叫喊我弟弟的名字，一边喊，一边打开车窗，把我们一个个接了上去。原来是我弟弟小时候的同学，但早已不同校，很早就转学到了另一个学校。那一次他是从上海到西安去探望父母，往车下张望一眼，竟然就看到了一个分别多年的小学二年级同学在陌生山沟里转悠。那男孩张嘴就喊，冒叫一声，居然就没有半点搞错。多么可爱的童言无忌！

陇海线边有一个兰考，兰考有一个县委第二招待所，我们那时习惯叫“二所”。看电影《焦裕禄》，就发现很多镜头是在这个院子里拍的。比如焦裕禄的家，焦裕禄决定“犯一次错误”，与武装部长灯下聚首，商议去登封县采购粮食来救活濒临饿死的下属，还有李仁堂装模作样地扮演地委书记从开封来查办此事，到达县委大院，从那辆老式小卧车下来，派头十足地一甩车门，作清官愤怒状，都是在这个又破又脏的“二所”拍得。但在当时，知青到县城办事，偶尔耽误一晚，能住上“二所”，也不管有没有虱子，钻进被子就睡，已经是县委知青办给我们的奢侈礼遇了。那年冬天，我的一个少年伙伴自费坐火车来看望我，正碰上大雪天，不能往乡下赶路，只能到“二所”暂住一晚。那时没有独住的概念，很自然就安排我们与另一个人同住一间。两个儿时伙伴多年不见，又值年轻气盛，一夜说个没完。我们还留有一点自觉，为了不影响那个同住一室的邻人，尽可能用家乡土语压低声音说，想着他不可能听懂，也就不影响他人眠。不料第二天起来，那位老者把脸一抹，哈哈一笑，然后用侉里侉气的兰考话对我们俩说：“你们说了一夜，我也听了一夜，你们的家乡话，我全听懂了！”他拍拍那条空荡荡的裤腿，又接着说：“我这条腿，就是四一年反扫荡，丢在你们家乡的。我在那打了三年游击，你们那几句南方土话还听不懂吗？”两个人面面相觑，很

不得找个地洞钻下去。昨夜风雪弥漫，既谈革命理想，又谈小资产阶级私人话语，还发了一些在当时十分反动的对时局不满的牢骚，全让这个一条腿丢在三千里外的老汉听去了。呵，他也是一个雅各，只是一条腿丢在赫尔岑视野之外。

类似的奇遇去年在纽约又碰到一次。几个老朋友请我去一个饭店餐叙，席间谈起上海"文革"初期的经济主义妖风和一月革命。我予前者以正面评价，称后者为全能极权政治对市民利益觉醒的又一次扑灭，几个人就争论起来，我说："这件事要是上海的某某某在场，就能说得清楚，他是当事人，而且了解内情，可惜——"正说着，这个某某某居然大摇大摆地走进来了！这是在纽约东城，不是在兰考"二所"，隔着上下三十年，还有一个太平洋，时空两端皆相遇，说曹操，曹操就到，还是个"后现代美国曹操"，概率之低，只能说是千万分之一，甚至是亿万分之一。他却拉开一把椅子，在纽约我的对面大大咧咧坐下，就像在他自己家里一样，看得我眼睛都直了，半天都回不过神来。他是从天上掉下来的吗？

在一段时期内，人的运气不能太好。否则，另一种概率就会在负极聚集，生成一些负面事件，一报还一报。那次美国之行，我不止一次碰到好运，结果乐极生悲，留下了一个终身遗憾。

我小时候常常等在弄堂口，等着那个以后到兰考来会我的小伙伴，回来讲他中学里有个叫刘海生的语文教师，如何剑胆琴心，思想深刻，几乎每天都能听到一两个细节或者小故事。那又是一个精神饥渴的季节，随便一颗种籽落在少年人干涸心田里，都会发酵疯长。久而久之，在我的热切想象中，刘海生就被放大为一个"会弹钢琴的十二月党人"。而我成年后反省，发现自己有一面是旁听着刘海生故事长大的，居然从未谋面。1996年冬天的一个夜晚，我在上海外滩55路公共汽车里旁听到一段对话，一个乘客对另一个乘客说，她的中学老师责怪她不能将《顾准文集》这样的书只看一遍。当时车厢里没有灯，黑暗中鬼使神差，我竟然上去插

话，而且一语猜中，那个中学教师就是我想念了二十多年的刘海生！这个小概率事件使我兴奋不已，回来写了一篇短文《缆绳系岸》，发在《新民晚报》上，大意是说生活里有一种像缆绳一样的东西，多年前飘过来，再打个结飘送过去，按概率它走不了那么远，早就应该寸断，居然就磨不断，一寸一寸地蜿蜒，几十年内走了一个来回。刘海生当时已经是沉疴不起，在病床上读到这篇文章，打电话来问，这样就有了联系。他很希望我能去谈一谈，大概想看看一个素昧平生的旁听生是个什么模样。我那时出国行期在即有些忙乱，更顾忌去他病床边看望的人已经太多，不好意思添乱，于是双方在电话里长谈了一个多小时，约定我从美国归来，再好好地见一面。我到了美国，去了南方，在佐治亚州一个偏僻农舍里，与写作《总统是靠不住的》、《我也有个梦想》的林达夫妇畅谈了三天。说起小时候所受的教育，他们居然是刘海生的正宗学生，至今还保持着很密切的联系，又是一个小概率事件！于是那三天就多了一个话题，不断讲刘海生的故事，他的险峻出身，他的"文革"遭遇与不屈，还分析刘海生这样的理想型人格在大陆这个环境为何罕见，以及他如果出来，看看外面的世界一定浮想联翩，等等。三个人把一个世界越说越小，似乎这世界上的知音不必灰心，或迟或早，上帝总会安排机会，让他们碰到一起。其实是因为太少，就这么几个人，很容易相互知道。反过来一看，也是因为少，动如参商，更可能缘吝一面，终生遗憾。几个月后，我回到上海，行囊未解，就接到一封镶着黑边的小信封。打开一看，刘海生因病去世的讣告赫然在目！

我颓然无语，只能去参加他的追悼会，这已不是相见恨晚，而是生不得见死方见。从来没有看到一个普普通通的中学教师，会有这么多人来与他告别。人群沉默着，排着队，一直站到大厅外面。吊唁者中，我还认出几个经常见面的熟人，此前却谁也没有想起来说一声，我们原来有一个共同的师友，有一个本来可以相通的

枢纽！按照他的生前爱好，那天没有放通常的哀乐，而是播放他喜欢的一首钢琴曲——萧邦《葬礼曲》。财经大学的刘新是我的同代人，此时代表海内外所有学生致悼词，那已经有好几代人了。刘新最后一句泣不成声，向刘海生遗像深鞠一躬："老师，下课了……"那一天也是我第一次见到刘海生夫人赵佩秋先生，她拉着我的手，泪下如雨："缆绳断了，缆绳断了……"我知道是我不好，竟然是在老师最后一次"下课"，才得见先生一面。到临了，我还是一个不肖弟子，一个不入册的旁听生！

我到现在也拿不准这些小概率事件的意义。人们通常埋首于日常生活的川流不息，不太欢迎小概率事件突然来袭。是让人在琐事中逐渐平静，以免一惊一咋，还是来一点冲击甚至突然一击，身心一震？当然也不能高估小概率的作用。即使一箭袭来，只是转瞬即逝，确实也难撕开那么厚重的尘埃。但它们毕竟有过一二，也就证明这生活恐怕是会有一些意外。

这世界还有意外？那也就值得等待。

访美五题

“你必须离开”

以前我去美国，都是开会，匆匆而过。前年抵哈佛做访问学者，一屁股住了下来，锅碗瓢勺都要置办，还要租房子，这就开始闹笑话。

新英格兰地区通常的房子是地面以上木结构，地面以下才是石结构，这样的房子很怕着火，故而当地人养成对火警特别敏感的习惯，几乎每一室都有烟火报警器。哈佛燕京学社租给我们的房子已经够好了，是在哈佛警察局的楼上，整幢楼都是砖石结构。那种砖头比国内常见的结实许多，呈暗棕色，敲上去有钢音，钥匙都刮不出痕。大概烧制温度特别高，按照前《历史研究》主编、我们的江苏老乡庞朴先生戏言，“都快烧成琉璃了”。但就在这样的大楼里，每一间也都有那讨厌的东西，而且在每一层走廊里还加有一个音量更大的。

庞先生比我早到一段日子。他告诉说，我去以前，报警器在大楼里已经响过四次，因为中国人好用油锅炒菜，那玩意稍微多闻一点油烟就响，叫我做饭时小心。一个礼拜还没有过完，那玩意就响了，而且震动了走廊里的那只大家伙，“呜啊，呜啊”，特别恐怖，就像电影里希特勒狼窝遭炸弹袭击那样响法，毛骨悚然。起警的原因是隔壁那家著名考古学家张光直的博士生，他夫人出门时把一锅中国稀饭放在电炉上，却忘了拔电源，那位博士生恰好姓“焦”。

焦先生房间里不断飘出中国饭的焦糊味，很快刺激起报警器，大放悲声，一眨眼工夫，坎布里奇市仅有的四辆消防车就把警察局这幢大楼包围了。

我那会儿时差还没有倒过来，一听起警，披起睡衣就去敲邻居的大门，一间间地敲，用中国话喊："救火啊，救火啊！"但是就跟消防车来得一样快，眨眼工夫，全楼人都跑光了。我奔到庞先生门口，拼命敲门，也是没人回应。心里就不免嘀咕，怎么中国人就这么自私呢？这时，消防人员冲上来了，用太平斧劈焦先生的房门。一个警官模样的人发现我在走廊里，就像发现星外来客一样惊奇，大声说："你怎么在这里？你必须离开！"我还想磨蹭，那口美国英语立刻打断我，变得比火警还要粗暴："No! No! You must leave!"就跟吆喝一个罪犯一样。他暴跳如雷，还挥手示意正从楼梯间冲出来的一群警员，要把我这个奇怪的穿睡袍的东方人拖出去。

我只得快快下楼，在路边看见了一大堆熟悉的中国学者，穿什么衣服的都有，包括庞先生。我正想发表中国人如何自私这类文化感慨，庞先生破涕为笑："你这个呆子！我在楼下找你，急得不行，你还在楼上要救火！你去看看你门背后挂着的牌子，那上面写着什么！"

火警很快解除了。我随众人上楼，这才发现每一间房门后面果然有一个牌子，上面用英语写着同样的话，大意为：

> 亲爱的房客，如果发生火警，你必须迅速离开，不要抢救火，不要救你的财物，因为你的生命是最宝贵的，比任何东西都宝贵。

落款是："坎布里奇警察局"。

从"五月花"到"哈佛"

圣诞节到了，我的南方朋友从佐治亚——即中国人很熟悉的小说《飘》的家乡，长驱3000英里，开车两天来看我。而他们夫妇写的两本介绍美国社会、政治、文化的书，那一年在中国也上了热点图书排行榜，《历史深处的忧患——近距离看美国》和《总统是靠不住的》，已经为中国读书界熟悉。那两本书写得好，与他们的生活状态有关，抵美多年，他们以小贩为生，在草根层摸爬滚打，一点没有在美留学生阶层的那些坏毛病。夫妇俩遥闻哈佛大名，却总是自认为是南方的乡巴佬，轻易不敢来，这次乘着我在那里，就到哈佛来探头探脑了。因此，我戏称这一年的圣诞是"两个小贩到哈佛"，而他们对我的报复，则是带给我一本《总统是靠不住的》，扉页赠言居然如此回敬："1997年圣诞：哈佛不读书纪念！"他们开车载着我东跑西颠，走了很多我平时因没车而到不了的地方。那一个礼拜，我果然读不成书了，这一对小贩夫妇开心得哈哈大笑。

第一个地方是普利茅斯，离哈佛一个多小时车程。那是英国移民到北美登陆的最早口岸，有"圣地"之称。我们去的那天是阴天，彤云密布，景色萧瑟。惟见远处一条大帆船停泊在海岸，五颜六色，显得特别鲜艳。走近一看，才知道是著名的"五月花"号，却是后人仿制的。

那条真实的"五月花"号早就烂完了。它是在1620年11月11日一个寒冷的日子抵达这里的，从船上摇摇晃晃走下102个清教徒移民，衣衫褴褛，形销骨立。他们原来的目的地是弗吉尼亚，风浪将他们吹到了这里，只能改变计划，落地为安，就在这里建立了第一个殖民地。他们当时是踏着一块海边岩石上岸的，那块岩石大约一米见方，经337年的海潮冲刷，还在原处，一半在海里，一半露出水面。美国人称它为"普利茅斯圣岩"，在它露出水面的那一

侧刻了“1660”四个阿拉伯数字，迹近神秘，几乎朝拜它为整个北美文明的发祥物。岸上有一个回廊，好让参观者在它的上方来回走动，以仔细端详这一伟大的“圣岩”。

那批移民自说自话改变了出资组织这次航行的公司定下的目的地，以后的事情自然只能靠他们自己管理自己了。全体移民签定了一份公约，自己约法三章，有点像我们70年代的凤阳小岗村农民的地下民约。史载《五月花号公约》全文如下：

> 我们这些签名者，为上帝的荣耀、基督教的进步和我们君主与国家之荣誉，已决心远航弗吉尼亚北部，去开垦第一个殖民地。兹由在场者在上帝面前、在彼此面前庄严地互定契约，把我们自己联合为一个公民团体，以便更好地实施、维护和推进上述计划；并根据公认为最适于和最有利于殖民地普遍福利的原则，随时随地出于至诚地制定、设立和构造出如此正义和公正的法律、条例、措施、组织和机构。我们约定：所有的人都应当服从与遵守这一切。作为证人，我们签名如下。
>
> （签名从略）

当时他们从英国来此，要航行5000公里，在海上颠簸4个月，还未抵岸就有人耐不住风浪折磨而死去，第一批幸运上岸者102人，上岸不久，即逢严寒来临，第一个冬天又冻死三分之一的人，以后的几个冬天，不断有人死去。就是这样一群奄奄一息的人，居然还有心情一字一板地签定那样一个公约，从此奠定北美13个殖民地的自治原则，这一原则后来又融进了现代宪政制下中央政府与地方自治的权力界限，其历史作用一点不亚于后来的《独立宣言》。后者只是宣布了与英国决裂，规定了13州殖民地与外部世界的关系，而《五月花号公约》则奠定了13州人民自己管理自己的内部规则。毫不夸张地说，没有《五月花号公约》，就不会有后来的北美文

明。19世纪吸引一代又一代欧洲人到这里移民的，第一是这里辽阔的土地，第二就是辽阔土地上的自治原则，土地加自治，以及由此形成的机会均等，这就是后来与“普鲁士道路”相对应的北美现代化模式——“美国道路”。而这条美国道路，就是从那块“普利茅斯圣岩”开始的。

还有更为令人惊异的。

我的两个小贩朋友嗜好阅读游览地各种铜牌上镌刻的纪念文字，离开“五月花号”不远，他们就发现了一块与哈佛大学历史有关的铜牌，文字大意为：

> 有一个叫“哈佛”的传教士，登陆不久就开始操心精神播种问题，他说，我们接受了欧洲的文化，但是这里谋生太艰难，以至我们的子孙后代很有可能在开辟草莱中遗忘了欧洲的文化，一切又要从零开始。为了避免这一荒蛮，我们从现在起，就应该节衣缩食，办一所大学，让我们的后代从欧洲教育的终点开始。这个叫作“哈佛”的人捐出了他的藏书、财产，这就是1636年哈佛大学的起源。

哈佛离这里有多远？从空间上说，60英里开外；从时间上说，离初民在这里登陆仅仅16年，离美国独立建国还有140年。在那16年里，几乎每年冬天都有人在普利茅斯的海边冻饿而死。按照中国儒教有关物质充盈与教育起步的先后次序，仓廪足，知荣辱，知荣辱，民可教，这些“五月花”号上下来的初民却反过来了，仓廪不足人冻馁，荣辱未开民已教，他们怎么会在饥寒交迫奄奄一息时不想到发财致富，至少应该让一部分人先富起来，而是想起来要办一所劳什子大学，而且说干就干，从捐出自己的藏书开始？此前我在哈佛参加过那里的校庆，看到一幅标语说：“未有美国，先有哈佛！”当时有所不解，还嫌他们太狂妄，今天身临普利茅斯的荒凉海

滩，眼前一亮，豁然开朗，这才有所领悟。再回想哈佛校园里，还有一尊哈佛坐姿铜像，老哈佛坐在那里，一坐就是260年。谁知道那尊铜像是1736年校庆100周年浇铸的，并不是哈佛本人，而是1736年的一个普通学生！真实的哈佛先生已经无踪影可寻，但又必须给这个最初的创办者立一个铜像，于是哈佛的后代们就在活着的学生挑出一个，认定哈佛就是像他，而不是他像哈佛，于是又自说自话，按那个学生的五官长相及身材，浇铸了那尊铜像。美国人的天真与幽默在这里毕现无遗：既有自我作古，拿不到300年的历史处处显摆，又有顽童般的嬉戏，经常消解自我历史中的神圣。他们并不像中国人那样动辄美化先贤，相反，在中国人认为很严肃要把脸板起来的地方，会突然来一个出人意料的幽默，甚至恶作剧，一下子松弛下来。但是，"假"哈佛并不妨碍"真"哈佛应该得到的敬意。260年过去了，那个"假"哈佛正襟危坐，一本正经地领受着世界各地游客仰视的目光。一双铜靴被每年秋季开学的上万名各国新生摸来摸去，260年摸下来，那还了得？自然是油光锃亮！260多年过去了，那个校园里的人几乎年年要喊"未有美国，先有哈佛"、"未有美国，先有哈佛"，牛气冲天，白宫和国会山只能自认晦气，总统俯首，美国低头，拿哈佛无可奈何。这就是哈佛，哈佛的精神财富！

中国人是会做生意的。即使在普利茅斯这样游人罕至的地方，也不难找到我同胞开设的餐馆，而且很大，有几十张桌面。我和佐治亚来的两个小贩在这里坐定，还能点到三罐从中国进口的正宗青岛啤酒，只是菜已经很不正宗了，味同嚼蜡。今天反正不谈书，我们就在那里议论起这家餐馆的招牌，不知是什么意思："Ming Dynasty"，"明代"？"明朝"？"明皇朝"？是因为这家老板姓朱？还是因为老板来自明代立国之都南京？抑或别无深意，只是一个简单的纪年——以此提醒普利茅斯的游客，当"五月花"号靠岸的时候，当"哈佛"第一次动议捐办的时候，中国那时以"皇家"纪年，当

时叫做"明代"。

隐入草地的纪念碑

我不喜欢美国的城市，尤其是大城市。如纽约，几乎是上海的急剧放大，加倍地繁华，也加倍地嘈杂，到下个世纪上海大概是能赶上。但是我喜欢那些城市中的绿地，无遮无拦，随时能入内休憩。在那样的草地上，看不到官养的白鸽，按时起落，以点缀广场的天空，却有小松鼠野生野长，一蹦一跳，就在你脚下嬉戏。这样的街头情趣，上海就不知道什么时候能出现了。

以前读过刘亚洲的一篇报告文学，就像北京城里大多数人说话，首先是口气大，北京之外，全是他部下。只记得那篇文章是说在天安门前漫步，称那是全世界最大的广场，为北京人能拿出这样大的一块地皮作广场而自豪。后来我去华盛顿，发现此言不确。中国人大概只习惯把一大块空旷的裸地称为广场了，似乎广场是供人们进行政治集会的地方，而草地只不过是一片小家碧玉，仅供人站在绳栏外观赏。华盛顿纪念碑下的那块绿地，周围有国会山、白宫、林肯纪念堂，也具有政治功能。60年代社会动荡，它就常被激动的示威人群占领，中国的电影观众可能在《阿甘正传》中见过那时国会山下学生反战集会的浩大场面。只是难以想象广场在大多数时候是平静的，而且是青青绿草，随时随地可以坐下来休憩。示威者一旦撤离，脚下露出那片绿地，大概是天安门广场的两倍，上海人民广场的六倍，其间喷泉淋水，情侣依偎，还有无数松鼠出没。

真正小的不是广场，而是白宫。白宫之小，倒真超过中国人的想象。也许是行政权低于立法权的象征？它是广场周围最为矮小的一幢建筑，两层楼的白色小楼，小得可怜，恰与远处国会山之巍峨雄壮成反照。后来我回上海作过比较，城里的不说了，即以郊区

十座县城而论,座座县城的衙门都比白宫大。

华盛顿广场最成功的建筑当数越战纪念碑。我在上海时已不止一次看过它的照片,但身临现场还是感到震撼。令人震撼的不是它的高度,恰恰相反,它打破了以往纪念碑以高度取胜的常规。准确地说,它仅仅是一堵低矮的长墙,起始处稍高出两米,然后以缓慢的坡度逐渐低落下去,末端隐入远方的草地,渐趋消失。

它与其说是一座纪念碑,不如说是众平民发一声喊,把一座虚拟的纪念碑推倒,就让它如长龙横卧,永远作反战控诉。它的墙面是黑色大理石,以统一的印刷体字母镌刻着全体越战死亡军人的姓名,从将军到士兵,不分军阶,以出生年代分区隔,再以姓氏第一字母为顺序。在纪念墙开始的这一端,隔着一块草地,先是一座越战老兵铜塑像:三个衣衫褴褛的士兵,其中一位还是黑人,似乎刚从越南丛林中跋涉而出,精疲力尽,猛然看到远处有一堵死难战友的长墙以及长墙下游走的鲜活人群,一时惊愕,随后即露出一片悲伤,那片悲伤就永远冻结在那尊铜像上。顺着他们的目光往前走,跨过那片草地,走近纪念墙,顺着墙走,走过成千上万死难者,墙越来越低,逐渐没人草地,最后一排士兵的姓名消失在草根深处,就在这里,一抬头,正好接上华盛顿纪念碑迎面矗立,高耸入云!倘若这时有中国人,见如此反差映照,会不会想到他们幼时即耳熟能详的唐代诗句呢?——"一将功成万骨枯"。

到这种时候,你可能还会明白中国的汉字与西文字母的另一差别。汉字的象形特征成全了一门叫做"书法"的艺术,西方人很难理解为什么仅仅是把字写好就能成为艺术家,而且是以字计价,日进斗金?每到有纪念性建筑落成,往往是中国文人和政要卖弄他们书法的机会。凡是有纪念碑的地方,首先吸引人的是纪念碑上的书法与落款,而真正应该纪念的死者姓名,却被那些龙飞凤舞的镏金字迹掩盖。西文由拼音字母构成,太乏味,留不下让文人构思起落间架的余地。每到这种时候,他们很尴尬,拿得出手的只有

千篇一律的印刷体。不料这样一来，死者幸运，反倒有助于凸现谁是被纪念的主体。记得在夏威夷珍珠港参观，美国人在当年被日机炸沉的巨舰亚历桑那号残骸上建起一座水上纪念馆。亚历桑那号的万吨残骸沉卧在清澈的海水下，历历可见，纪念馆为一白色棺材造型，就架在残骸之上，垂直交叠，成海面上一巨大十字架。参观者先在此岸免费看纪录片，后由水兵导引，坐海军渡船去对岸瞻仰纪念馆。下船上栈桥，脚下经过亚历桑那号，底下钢铁残躯还有当年残剩的油迹一缕一缕漾出，在海面上流淌，似冤魂50年都未流尽。而长方型棺材纪念馆内则什么都没有，耐心走到底，到底一面墙，墙上无任何说明文字，只有印刷体排列着的2280人姓名。一看即知，这是珍珠港事件美军全体死难者，按中国人的说法，叫做"以姓氏笔划为序"。偌大军港，此岸彼岸，又是电影，又是海上十字架，走到头，就让2280个死难者姓名排印在室内一面墙上，戛然为止，再无一言。谁能想到美帝国主义还有这一手？单调的白墙，单调的印刷体，兜头劈面，黑压压一片！中国人在这种场合的心理期待，是要看到某文人某政要的镏金题词的，一看没有，就可能嘀咕"乘兴而来，败兴而去"。然而仔细一想，还有什么比死者本身更值得凸现？只有这样，才能直逼生命尊严，才能唤起活人对死者的敬重。我也是到那一刻才顿悟，在这种地方，死者因訇然一响而扯平，进入永恒平等，如有等差，只能表现于一点：已逝者比苟活者尊贵，比文人尊贵，比政要尊贵；书法再美，也不能到他们的头上来卖弄。珍珠港是这样，华盛顿广场越战纪念墙也是这样。即以后者而论，数百米死亡之墙能刻上多少死难者姓氏？5万人以上。

活着的人到那堵墙下表达他们的哀思，常见的是鲜花。但在那一天，我还看见有另一些东西。有老军人坐轮椅而来，只在昔日战友的名下放上一罐啤酒和一对旧军靴，相对茫然；有妻子在亡夫名下摆着一封信，信口封着，无谁触动；还有一对青年男女寻找到一个死者的姓名，正在用铅笔白纸临拓那组印刷字母，也没有人打

搅他们。人慢慢走动起来，还会领悟到设计者在那么多的建筑材料中，为何独重黑一色的大理石。那黑色的石头是有灵性的，它能反光，蓝天白云，芳草碧地，还有川流不息的行人，都被它收摄于内。黑色长墙如黑色镜廊，活着的人在流动，叠映在死者的姓名行列里，这就是生与死的对话。

另一种记忆

林子大了，什么鸟都有。国家大了，什么人都有，其中最大的差异恐怕就是南方人与北方人的差异。中国如此，美国也是如此。1996年初夏，我第一次去美国南方佐治亚州，那里正在举办奥运会，全中国的电视观众都在注视着这个州的首府亚特兰大。后来这个城因为对中国体育代表团的接待规格不如国内习惯的那样高，以及另一些中国人不太习惯的问题，曾激起一部分留学生的愤怒。对于这些遥远的爱国主义——出国之后再爱国，我以后若有机会，会在这个栏目写一点不同看法，可能会让这些爱国同胞生气，甚至挥拳相向，有什么麻烦，到那时再说。这里先说当时亚特兰大留给我的印象。

这个城市不大，但似乎架子不小，它的居民不太欢迎在家门口举办奥运会，确实没有我们中国城市那样每到这个时候像孩子过年那样兴奋。我所生活的上海，比它大十倍，却比它更年轻，更容易被感动。不要说举办奥运会，就是举办一届本国的运动会，开幕那一天，全市职工也要尽可能放假，并停留家中，为的是让出尽可能多的车道，保证那几个踢球的健儿能准时进入某个特定的体育场；而全城所有的扩音设备这时都会尽可能打开，从电视机、收音机，直到楼底下居委会老妈妈的铁皮小喇叭，都要反复通知，要居民收听开幕式那激动人心的实况。亚特兰大的居民不知从哪儿来的那种架子，来这么多奥运健儿居然不待见，盛世大典还未开幕，

他们就嫌烦，很多人举家外游，有意躲避这个热闹的日子。有个出租车司机就跟我抱怨说，奥运会还没有开始，他的生意就已经清淡下来了。

剩下的居民是否对外国来宾就拉下一副寡妇脸，冷眼相向？倒也不是。我曾在亚特兰大市郊的一个教堂里旁观他们的一次礼拜弥撒。例行的宗教内容结束后，那个西装笔挺的教士突然开始宣讲非宗教内容，说奥运会即将在我们这里举行，希望本社区的居民比平时更勤快地洒扫庭院，搞好环境卫生，你可以不喜欢运动员的粗鲁、没有文化，但不应该对外国来宾没有礼貌，要笑脸相迎，要给他们留下一个好印象，云云。这就有点像中国常见的号召人们学雷锋了，而且是真正的说教，就在教堂举行。只是有一点不同，在中国，这样的善意教导多半由单位负责人和居委会来反复进行，最后是言者谆谆，听者藐藐。而在亚特兰大，那些星期天进教堂穿得特别讲究的善男信女，听着那个西装革履的教士的说教，居然恭恭敬敬，一起跟着唱圣歌，真令我大开眼界。

那个教堂坐落在亚特兰大一座著名的山下，那座山是一块孤零零的巨石，拔地而起，就叫 Stone Mountain（石头山）。据说全世界只有两座这样的山，另一块在澳大利亚。当时中国电视台在播送奥运会的节目间歇，曾反复播送这座山的风景照片，以调节观众疲惫的视觉。因此，记性好的中国电视观众是应该还记得它的大致风貌的。如山上有缆车通道，缆车一上一下，会经过一座刻在山体上的巨大浮雕，浮雕上有三个人物，三人都挎着上一个世纪的老式手枪，骑着高头大马，等等。问题就出在这三个人物上，尤其是排在最前面的那一位，是美国南北战争时期南部叛军的总司令——李将军（General Robert E. Lee），按照30年前中国人的说法，是个历史反革命，按照30年后中国人的说法，至少也是一个历史罪人。这样的人物怎么能刻山纪念呢？不知是否出于中国记者正确的历史意识，或是相反，他们对眼前的历史画面毫无感觉，电视台的镜

头无数次地经过这位李将军的雕像，却没有一次向中国的电视观众说一句："这就是在中国流行的小说《飘》中多次出现的南部叛军领袖李将军！"只消说这么一句，有意思的问题就来了：美国人怎么会纪念这么反动的南部头领？即使美国出版的历史书，只要说到南北战争，不也都是说北方代表着正义，南方代表着反动？难道在一个国家的内部，还允许被战败的一方保留着他们自己的记忆？

我在小学四年级时第一次登台演小剧，就是被满脸涂黑，化装成一个美国南部小黑奴，在台上高高举起镣铐，作英勇反抗状。40年后我自己来到这块土地，居然发现在这块土地上高高耸立着的不是镣铐，而是代表着镣铐一方的李将军塑像，当然是目瞪口呆，不知说什么才好。然而，更为诧异的事还在后面。

我下得山来，坐小火车绕山一周，那也是风景区的一个旅游项目。小火车保留着1861年内战爆发时的蒸汽车头模样，还会"呜-呜"地拉响上一个世纪的蒸汽汽笛。铁路沿线是人工仿造的历史遗迹：一会是当年南军浴血奋战的战壕，一会是南军将士的宿营帐篷，全不见北军痕迹。小火车停在了终点站，装模作样地加水，喘粗气。我下车进入设在这里的南北战争纪念馆。馆里陈设先进，最吸引人的是一幅巨大的电子沙盘，有一个房间那么大。那上面山峦起伏，河流粼动，还有一排排红灯闪亮，演示着当时南军节节抵抗的战线，一排排绿灯闪亮，代表着北军侵入佐治亚州的路线。待观众围绕它坐定，解说词在脑后响起，一个浑厚的男中音开始控诉：

> 万恶的北军进入我佐治亚家园，一路上烧杀掳掠，把盐撒入我们的庄稼地，使我们的土地寸草不长。他们的薛尔曼将军（General Sherman）厚颜无耻地说："战争就是地狱（War is hell）"，是的，他把我们美丽的佐治亚活活变成了一座人间地狱！

这不是我们经常控诉鬼子进村的语气吗？听到这样的解说词，每一个中国观众都会惊骇莫名，矫舌而不能下。要知道，这座纪念馆不是民间私人举办的，而是佐治亚州政府以公款设立，它的解说词岂不代表着州政府的官方立场？这样明目张胆的叛乱言论，居然存在一百多年每天要重播几十遍，联邦政府为什么不来取缔呢？

我后来沮丧地发现，如果按照我所习惯的逻辑，联邦政府有权来取缔，美国土地上可取缔的东西实在是太多了。

在南方，到处可见南军的纪念雕塑。如果坐"灰狗"(Greyhoud)在乡间旅行，随时都可以看到一面飘扬着的南军旗帜就点缀在某一个美丽的农家院落，那面反动的旗帜上斜着交叉两个宽大的蓝杠，蓝杠里点缀着十几颗白星，一颗星代表着当时一个叛乱的南部州。一些旅游胜地的纪念品商店，橱窗里赫然陈列着南军的灰蓝色军装，柜台里出售各种南军留下的小玩意，如南军的刺刀，南军的军用皮带。甚至在大城市的街头，也可以看见一些后现代造型的小汽车后窗上，贴着一百多年前的南军军旗，招摇过世。朋友告诉我，在南部的很多小镇，还流行这样的娱乐：每到盛大节日，小伙子们最爱玩的军事游戏，是穿起爷爷的爷爷留下的军装，在战壕里与化装的北军再次开打。

甚至到了北方，也有同样的情况。我曾两次到宾夕法尼亚州的葛提斯堡战场凭吊，那里发生过1863年南北战争中最惨烈的一次决战，类似于我们的淮海战役。江泽民主席访美时曾引用过林肯总统在那里的著名演说，孙中山将那篇演说中的"Of the people , by the people, and for the people"精妙地翻译为"民有、民治、民享"三大原则，创下中国近代翻译史上一个由业余翻译创立的最为成功的典范。那个战场其大无比，方圆30公里，坐车在里面走马观花，粗粗转一圈需两个小时，如果是步行，旅游手册上建议你最好先在附近找个旅馆住下，然后准备两天时间细细游览。天苍苍，地茫

茫，风吹草低无牛羊，大概只有老美才舍得拿出这么大一块肥沃土地，什么都不种，干干地撂着荒，只为了让后人满足一下凭吊古战场的好奇心。设想从蚌埠到宿县之间，我们也划出这么一块30公里方圆的战场遗迹，那将会引起多么严重的移民问题，承受多么严重的代价？

那个战场保留着当时双方军队对峙的所有工事，战壕、铁丝网、宿营地、指挥部，还有一排排的铜炮，就在路边排列。在北军战线这一端，有各州民间团体捐款建造的各式纪念性雕塑，因为地处宾州，当然以宾州人民建造的为多，也最为高大巍峨。有意思的是，各州建各州的，甚至区分至各县、各镇，而且大多选址在当时那个州、县、镇民兵团队驻扎宿营的老地方，上面尽可能详细地刻印着团队番号、上校姓名和战死者名单。那么，被打败的南方呢？他们在家乡能那样公开地纪念着他们的先驱，到了北方，尤其有美国革命圣地之称的宾夕法尼亚州，他们还敢那样放肆吗？从望远镜里看去，南军的阵地真的还在，隐隐一线，鬼影幢幢，似乎还埋伏着令人不安的杀机，随时都会万炮齐鸣，向这边发射排山倒海的炮弹。

我的朋友经不住我的固执，两次到这里，都要驱车开到对面去仔细地看一看。对面确实游客稀少，但纪念性雕塑一样多、一样巍峨耸立，也有几百门铜炮一字排开的炮兵阵地。与北方一样，南方人也是分各州、各县、各个小镇，寻找到他们当年子弟的永息之地，塑像立碑，刻上他们的团队番号、上校姓名、战死者名单。在所有的建筑中，果然以李将军的雕塑最为壮观。这一次他在这里就不是山体上的浮雕了，而是升一级，是一尊立马平川挥刀前进的全身铜像。那铜头怒马足有二层楼高，李将军就站在那么高的位置，抽出他那把西点军校赠予的指挥刀，指向我们刚刚过来的北军阵地，回头向他的南军阵地发出“fire！fire！”的开火命令，威风凛凛，不可一世！令人沮丧的是，在李将军坐骑的铁蹄下，我又看到了一面在

南方经常看到的那种蓝叉白星旗帜，很小，却很鲜艳，就插在北方的雪地里，说不清是谦逊还是骄傲地飘扬着。从那面旗帜的鲜艳程度，我判断那个插旗的南方人不会早于三天前，刚刚离开这里。

我终于憋不住了。就在南军的炮兵阵地上，对我的朋友发出一连串的问题：

这是美国历史上最为重大的历史事件，为什么会有不同的记忆版本？

究竟是北方对，南方错，还是相反，是南方对，北方错？

美国的历史如何撰写？难道一团乱麻，不置是非？

我的那两个朋友虽然是小贩，但毕竟写过《近距离看美国》、《总统是靠不住的》，最近又有一本《我也有一个梦想》。他们平静地回答：

这是美国历史上最为重大的历史事件，但是为什么不能有不同的记忆版本？

谁有权力来制定记忆版本？是政府吗？政府没有这个权力，它没有教育部，因此也没有统一的教科书。是历史学家吗？他们可以各抒己见，但是同样没有权力规定一个统一的记忆版本。

谁是谁非也许重要，但更重要的是，谁都可以拥有自己的记忆版本。这才是南方之所以始终不同意北方的记忆，却再也没有冲动要第二次从北方分裂出去的关键原因。

我哑口无言。不幸的是，我恰好是那种以历史学为职业的人。此前我在中国教过6年中学、12年大学，都是教那门叫作“History”的劳什子。直到这一刻，我才明白为什么把“历史”叫作“他者的故

事"(History),这样的说法虽然绕口,也许更符合"历史"的本来意义。

回想波士顿

回想波士顿,我两次去美国都住在那里,不热闹,不喧哗,60万人口,只相当于中国一个地级市。它拥有99所大学,还有更多的博物馆、图书馆,依校园为生的人是那样多,以至你只要站在这个城市的任何一个街角,向任何一个方向看去,都会看到那种熟悉的神色,或是从这所校园出来,或是奔另一所校园而去。

我大概有6次路过纽约,或短期住几天,总是在还没有离开的时候,就提前烦躁起来。一回到波士顿,坐上从South Station始发的红线地铁,就有一种回归家园的感觉。南站已经100多年了,从这里经过的地铁线是在我们的光绪年间铺就的,比我们已经废置不用的老北站还要老旧。我喜欢它那柱廊式的罗马风格,更喜欢那些老地铁里的乘客,他们没有纽约地铁里的人那样匆忙喧闹,表情也平和,给人以安全感。至于洛杉基,我只去过一次,是好莱坞大道上蜂拥而至的中国人,突然败坏了我的胃口。我到现在也弄不懂,把自己的脚套在那些电影明星留在水泥地上的脚印里,横一比划竖一比划,能比划出什么意思?第二次转机路过,可以停留一天,却毫不犹豫地放弃了。有一次还接到一个从洛杉基打来的电话,是在大陆艰难岁月里的好朋友。当年副食供应紧缺,一起在中原小县城里排队挤购过猪杂碎。我没有见过比他智商更高的人,但在当时,他的满腹经纶只能用在每次挤购出发前,从图纸上划出从哪一个角度挤进去,方符合最佳力学原理。后来他经一个姓杨的诺贝尔奖得主推荐出去,去美国西部受过很精深的研究生教育,留在洛杉基开了一个很不错的小公司。我们的精神世界不幸有了一些裂痕,但是两人都珍惜过去挤购猪杂碎的友谊,相互克制着,

不让那条裂隙再往前延伸。于是只能在电话里小心翼翼地谈论一点对各自城市的看法，就像英国人在这种时候只能谈论天气一样，我自己都觉得有点虚伪。他听说我对纽约观感不佳，就好心好意地劝我应该到长岛去住几天，说他在那里住过，那才是纽约最好的住宅区。我只能忍住不说，我最近一次在纽约的烦躁，就是在他推荐的那个高等华人引以为荣的地段发生的。于是他又说起到美国东海岸商务旅行，就住在波士顿哈佛广场，那里怎么那样老旧？太落后啦！早就应该拆除重建，把它建成像洛杉基那样的通衢大道。我的克制居然因此而到达极限，终于露出中国人的本色，很快把这个相距万里的电话挂断了。

波士顿当然不是尽如人意，有一次问路，我就遭遇过一个警察不太礼貌的拒绝，只回答一个“No”！我后来住在波士顿南部的多切斯特，虽说是肯尼迪总统的家乡，附近就有这个总统的纪念馆，但毕竟是爱尔兰人社区，档次也不能算高。从我住的房子往南再走两个街区，是波士顿的黑人集居区。我曾鼓起勇气，单人探访过一次。环境确实差，纸屑遍地，进出商店者都是大腹便便，商店的售货员是黑人，站在街角随意扫描路人的也是黑人，甚至空气中都闻得出黑人的体味。我从小受的教育，以及后来拜读的新左派后殖民理论，都是说黑人身处社会边缘，孕育有最强烈的革命精神。但是身临其境，却发现黑人兄弟并不领情，并不一见如故。他们不在乎阶级感情，只是很怀疑我这个戴眼镜的黄种人为什么要深入他们的社区。看看天色将晚，街头那些扫描我的眼神甚至有一种愠怒在积聚。我从寻找阶级感情到产生不安全感，大约只有一个小时，赶紧骑车往回赶，而且越骑越快，颇有点落荒而逃的样子。回来与房东说起这一历险，他再三提醒以后不要一个人步行穿过那一区域，黑人对黄皮肤中国人的反感超过对其它肤色人的反感。我就想起在亚特兰大，有一次看到一块很中意的毛里求斯木雕，就向摊主示意要买，不料那位黑人老奶奶一见我是黄种人，立刻把那

件非洲艺术品藏到身背后，一副五卅时期上海的爱国店员见日本鬼子就罢市拒卖的样子，令我好不苦恼。我没有得罪过他们，我只扮演过一次黑人，那时候还小，老师把我满脸涂黑，推上舞台，还要高举镣铐，作英勇反抗状。

房东姓袁，广州人，70年代广东大规模知青逃港风潮中跑出来的。当时他们泅海偷渡，在海上漂浮一整天，就抱着一个救生圈。除此之外，则尽可能多带面包，一是充饥，二是为了对付边防警察的狼犬。他是渝渡到第四次，才成功攀上香港海岸，真是锲而不舍，九死一生。他的泅渡数字，恰好等于我在中国内地考研究生跳出苦海的次数，当然要比我艰险得多，但双方因此而谈得投机，成为好朋友。他从香港到旧金山，再从美西跑到美东，认为还是这里最好，于是又开始办理父母、妻子、小舅子等人的移民手续，一个一个拔萝卜，一共拔出了14口，他自己的职业是在波士顿地铁公司做检修工，妻子在波士顿银行做职员，两口子用银行贷款买了两座房子，除了自己住一层外，其余出租，靠哈佛以及另外98所大学源源不断地提供客源，总有那么多的访问学者和留学生川流不息，给他做房客付房租。他用我们的租金还银行贷款，10年一过，白得两座楼，又可以给银行做抵押，去买更多的楼。应该说他已经是地地道道的美国工人阶级了，蓝领，可以寄托左派理论推翻资本主义的希望，他还带我到他的厂房里去参观过，确实也比我做工人时的厂房宏伟。遗憾的是，这样一个产业工人，蓝领上却印满了资本主义的烙印，满脑子个人发家致富。他详细询问过我，哈佛本科生每一年要交多少学费、杂费？然后发狠心说：十年后，一定要把那两个“马佬崽”送进哈佛！马佬，广东俚语：猴子；马佬崽，则是广东人对瘦肉型男孩的昵称。这一下我明白过来，我们每个月的租金实际上是在给他的两个儿子提前付学费了！不过，他原来也是书香门第出身，父亲是暨南大学的经济学教授，70年代末还与袁庚一起参与过蛇口特区的规划，80年代任香港某杂志的副主编，后

来定居波士顿。老人听说儿子的房客中有搞文科的访问学者,很愿意见见。我也想亲眼看看美国的老人院,是不是如我在大陆时想象,凄凄惨惨戚戚。结果双方大悦,老人送了很多我这个行当的英文杂志,而我则实地窥探了老人院,发现地段好,租金低,设备完善,登记入住者已经排到了公元2000年以后,不由羡慕不已。于是我对老人戏言:"给我也登记一套吧?这里地处黄金地段,一套两居室的租金比你儿子收我一个房间的租金还要低嘛。"前经济学教授很认真的摇摇头:"那不行,你必须拿出合格的法律文件,证明年收入是在最底收入线以下,才有资格入住!"

也就是在那一次开车送我们回家的路上,教授的儿子貌不惊人,却说了一句惊人之语。我以玩笑口气问房东:"袁先生,你来这儿十几年了,美国到底是什么?只许你说一句,一言以蔽之!"他眼看着驾驶座前方,头也不转地说:"美国啊,如果让我来说,那就是:市场是资本主义的,政府是社会主义的!"这句话吓我一跳,尤其是后一句更拿不准对错,就去咨询正好到哈佛做客座研究员的朋友杨小凯。小凯从澳大利亚来波士顿,在哈佛开了几次经济学讲座,名重一时。一个上海社科院来访问的青年经济学家非要我介绍,认识一下小凯,听完讲座回来说:"早听说国内经济学界有人评价,中国如有人能得诺贝尔经济学奖,非杨小凯莫属,此言不虚。"哪晓得我拿房东的那句话问小凯,这位诺贝尔奖候选者沉吟片刻,居然也是说:"他是说美国的福利政策超过国内,此言不虚!"

小凯在事实判断上认同袁房东,但在价值判断上,从他的经济学理论出发,其实一直在批评美国政府的高福利政策。而且,房东所言的社会主义因素不仅体现在政府的社会福利,甚至弥漫在大学校园。哈佛校园内左倾学生时常有集会,还有一份像模像样的自办报纸,就放在"Science Centre",可以随手取走一份。那是过往人员最多的地方,有点像北大三角地。有一天晚上我散步经过那里,只听得人声鼎沸,有舞会,有小吃,走近一看,原来是他们声援

北朝鲜,以此招徕观众。校门外那个哈佛广场几乎世界闻名,其实很小,只相当于上海一个三岔路口。但是那里的一个小小报亭,每天供应全世界一百多种报纸,令人怀念。我曾在这里目睹阿拉伯学生抗议克林顿轰炸伊拉克的示威游行,居然也有哈佛的美国学生参加,但是秩序井然,一个小时即散。有警察,也有电视台记者尾随拍摄,当天晚上就播出了白天的画面,那画面有点像卡通游戏。哈佛广场的北面,开着一个左派书店,国内不太有人介绍。其实那书店不错,专卖"马、恩、列、斯、毛、马尔库塞、托洛茨基、卡扎菲、波尔布特等人的著作,以及这些人的大幅画像。那老板装饰橱窗,也别有匠心:居然是我们文革时期人手一册的《毛主席语录》,而且有上百本之多,弯弯地成一列队伍,逶迤有致。红封面,烫金字,当中一个老人家军帽头像,真是久违了。橱窗在今日中国,几乎是一转弯一个,但是以老人家头像装饰,已是踏破铁鞋无觅处、想不到哈佛重见,真令人啼笑皆非。而且街对面不远不近,正好是一个很典雅的教堂,教堂尖顶倒映在这一红彤彤橱窗的大玻璃上,颇有后现代波普意味,我即以此为背景,很严肃地拍过一张照片。我还参加过左派教授首播《鸦片战争》的讨论会,隆重极了。前一晚播放前,要在哈佛的"白宫"——校长官邸举行晚宴,穿正式服装,喝法国红酒。男士西装革履,女士艳光四射,再加侍者穿梭,宴开十桌,一派资产阶级上流社会模样。第二天移师古色古香的法学院奥古斯丁厅,正襟危坐,昨晚的绅士淑女发言,又是一派忏悔,声讨他们的殖民主义前辈,痛斥当今美国社会还是人剥削人,真把我弄糊涂了。凡是他们盛赞今日中国的地方,我当然觉得受用,比我们的《人民日报》说得还好。但也觉得哪儿不对劲,他们说的中国好像不是我所出之中国,而是在地球上另外一个我不知道的地方。这一个世纪以来,他们就是这样说着过来的,从《震撼世界的十天》,一直说到"震撼世界的文革",看来还要说下去。那时毛泽东对一个美国人直抒胸臆:"我是和尚打伞、无法无天。"这位著名

的美国朋友则为天安门下的万众欢腾和主席的深层孤独所感动，竟把这句市井白话翻译为“一个孤独的雨中僧人”，具有常人不能解之文化密码，又能挟伞苦旅，真是美极了。

哈佛在东海岸，已经算得保守，据说至今不请德里达去讲学，以示不承认。即使如此，新时潮也是层出不穷。每到这种时候，我就跨过查尔斯河，到河那边走一走。查尔斯河波光粼滟，白帆点点，踏上桥面，就觉得心旷神怡，猛一轻松。桥那面名胜多多，距离都不远。有一种旅游手册开卷第一页，就说波士顿是个步行城市，观光者到这里应该放弃小汽车：“因为我们能将所有的名胜，都安排在您的步行距离之内。”他们在老城区开辟有两条步行旅游线：蓝线——海湾之旅；红线——自由之路。前者都为海滨风光，后者为人文景观，由十三个独立战争时期重大事件的“圣地”连接而成。有意思的是，红、蓝两线不仅在地图上这样标示，走在街上还真有划出来的两根线，分别用红漆、蓝漆在人行道上勾画，有一段街区还用红砖砌出，一节一节地引送游客。我在国内的时候，厌恶人文景观，喜欢自然山水。但在波士顿，却有过短暂的“背反”：喜欢蓝线，更喜欢红线。

有爱国侨胞兼好事者，昵称波士顿为美国的“延安”，也对，也不对。那自由之路确实有点像我们的延安之路，一步一徘徊，处处缅怀革命先烈。普通美国人到现在还认为，他们的建国理想没有变，这一高尚理想就是从波士顿自由之路发源的。只是他们的解说词有点怪，常有滑稽之语。红线上有一站点，是纪念 1770 年 3 月 5 日的波士顿惨案。每一年的 3 月 5 日，市民们都要在这个地点穿上当时的服装，一本正经地排演当时英军开枪射杀的悲壮一幕，以激励民气。只不过开枪死了三个人，他们就说这是“屠杀”，要天天讲，年年说，纪念它 200 年，但是解说词却不避讳当时被英军打死的三个先烈，相当于我们所说的“闲杂人员”，而且是用雪团裹着石块投掷哨兵，迹近无赖。还有著名的波士顿倾茶案事发地

点，以原形尺寸复制了当年一艘东印度公司多桅帆船，彩旗招展。观众一上船，先免费观看一部为这一事件制作的"文献纪录片"。电影开头是一群天真烂漫的男孩女孩，围着一位白发老者绕膝而坐，那老者手捻白须，当然是男性，但对孩子娓娓讲解 1773 年 12 月 16 日发生倾茶革命的样子，怎么看都像我们小时候在少先队旗帜下"听妈妈讲那过去的故事"。但有一点不同，那老头不避讳当时的革命党其实都是走私贩子，是因为茶叶走私利润被英国政府遏止，才铤而走险，走上了"革命之路"。老头的声音退为画外音，电影画面上出现一群革命者从啤酒馆出来，脸部涂上柏油，头顶插上野鸡毛，化装成印第安人，月黑风高，借酒使气，溜上船砸箱子、倒茶叶，没有一点大义凛然的样子，而是歪鼻子挤眼睛，还不时地做个鬼脸，生怕观众不知道他们本来就是些走私贩子。

红线经过班克山战场、宪政号海军码头、"一分钟人"故居、大陆会议旧址，自由之路快走完了，人走得渐生乏意。这时恰好是市政厅、昆西广场，可以在那里的露天餐厅要一杯啤酒，坐下来小酢小憩。那里有 200 年来精心保护的小街，小街上有保留完好的石子路(上海最近在飞快起挖这种"台阁路")，石子路边有古老的咖啡馆，咖啡馆门外有各种随意即兴的街头艺术，但凡国内观众在风光片中能看到的欧洲老街情调，无论是历史的自然遗传，还是后起的画蛇添足，应有尽有。这些固然好，但更吸引我的，是因为这里有一组很奇特的玻璃建筑：犹太大屠杀纪念碑。

这是一条由 6 座纪念碑连接而成的走廊，每一座纪念碑由四块巨大的玻璃围接而成，高约 30 米，直插云霄。每一座相隔 5 米，底座中间再留出一条供观众步行的走道。当观众从 24 块巨大玻璃底下走过去的时候，他们会读到什么呢？

什么都没有，只是一组又一组七位数号码，排列整齐，逐渐向上推移。仰首望上去，最后几排七位数已经看不清楚，正随蓝天白云飘逝。每一排七位数，标示一个在集中营里消失的冤魂，冤魂失

去了名字，只留下了当初的囚衣编号。一块玻璃要刻25万个这样的编号，4块为一组，100万；6组为6座，600万；这是多么耐心，又多么坚决的纪念工程！

你可以走过去，看一看每一座纪念碑的底座下，会出现每一个中国人已经熟悉或者即将熟悉的地名：奥斯威辛、索比堡、贝塞克——。原来这6座纪念碑，是为了纪念6个罪名昭著的集中营，一个都不漏。每一座纪念碑的底座，设计为座巨大的窨井，窨井盖有粗重的铁栅栏，你只能从这些铁栅栏上一根一根跨过去，才能看到前面一个集中营的名字。栅栏下阴气森森，向上漂浮着一缕缕蒸汽，600万人阴魂不散，死者在栅栏下呼唤着路过者活着的脚步。在第一个窨井开始前，设计者就用希伯来文写着一行大字："记忆"，又用英文再写一遍："记忆"。水泥地上的各种记忆文字逐渐多起来，那是一条条回忆性的警句。有悲痛，说婴儿和未成年孩子一到集中营就被杀害，共有150万；有铭谢，说德国人侵丹麦以后，丹麦人立刻动员起来掩蔽了7800名犹太逃亡者，这些犹太人99%活到了战后；当然也有愤懑，我印象最深的是这样一条：

> 迟至1942年，美国政府还是不能相信在德国占领区内发生的事情，他们还是没有去摧毁纳粹集中营。

这真是一个优秀的民族，能把这句话刻在波士顿市政厅对面，而且紧紧贴着自由之路！美国到最后当然是收容了这些流亡者，否则在这块土地上不会出现这六座集资建立的玻璃纪念碑。但流亡者并未因此而跪下来感恩涕零，反而就在可能下跪的地方——政府大楼前，集资立起了这样一座警戒碑：你们本来应该做得更早，才能做得更好！大楼里有那么多的官员，他们会怎样想呢？只要天气晴朗，到午餐时分，官员们都喜欢手拿一杯矿泉水、一块三明治，下楼过马路，到这里小憩一阵。这行文字就在他们脚下。他

们低头用面包屑喂鸽子时，每一次都会读一读这行文字吗？

走完这条不算长的走廊，结尾处，有一块花岗岩卧碑，高不及人身。上面镌刻的是一个名叫马丁的德国新教神父留下的悔恨之语：

起初他们追杀共产主义者，
　　我不是共产主义者，我不说话；
接着他们追杀犹太人，
　　我不是犹太人，我不说话；
后来他们追杀工会成员，
　　我不是工会成员，我继续不说话；
此后他们追杀天主教徒，
　　我不是天主教徒，我还是不说话；
最后，他们奔我而来，
　　再也没有人站起来为我说话了。

我在哈佛读书读得发闷，有时就爱到河对岸这块石碑下坐一坐。我在太平洋两岸读过一些纪念碑，有时是中文，有时是英文。也有自作聪明，故意不留文字的，引来最近一千年中国文人不断的激动。但是，没有一座纪念碑像波士顿的这一座，令我留连忘返，也没有一段铭文像马丁神父的这一段，让我从脚底心生起一阵阵寒意。那也是一排子弹，但是他说得很有节制，因而就有节奏，一颗一颗地点射，先划破自己，然后再一颗一颗地划破人心的黑暗。

没有一个人能说得这样朴素，因此也再难有人比这个人说得更好。我回上海后，渐渐在报端上见到人引用这段文字，只是每见一次，就增添新的歧义，我觉得对不起死去的马丁神父。我能做的，只是翻出当时拍的一段录像，一段一段搜索，一点一点逼近，然后定格，记下那段原文，在纸上重新翻译了一次。这样的铭文不应

该仅仅属于自由之路，属于波士顿，它应该矗立在更多的城市。

（本文发表于《东方文化周刊》1999年9月至10月朱学勤专栏）

火车上的记忆

我小时候听见火车凄厉的叫喊，就对它有向往。少年人常有离家出走的梦，有时果然在外溜达一夜，最爱去的地方，是上海的老北站，还有共和新路上的旱桥。我喜欢趴在栏杆上，看桥下那两条向远方伸展的铁轨，南来北往的火车喷出蒸汽和煤屑扑面而来。但是第一次坐火车的记忆却不愉快，甚至很恐怖。9岁时随母亲返乡，在老北站的昏暗灯光下，几个犯人五花大绑，先是面壁而立，然后被吆喝着上了我们这节车厢，就坐在我和妈妈的对面，手绑在背后，闷闷地不发一语，瞪了我们一路。"三年自然灾害"留给一个儿童的视觉底色，就是昏暗灯光下的五花大绑，以及押解人员黑森森的枪口。成年后不幸染上"西方政治思想史"恶业，七个字，除最后一个，字字犯忌。但是看同行注解"国家"与"社会"，用英文、法文、德文下成百上千个"注"，中国学者在后面跌跌爬爬，捡拾不已，也还是按捺不住。有一次在家给研究生上课，聊起国家税收和黑社会勒索保护费有何差异，竟然发生思维短路，脱口而出："什么是国家？合法的黑社会；什么是黑社会？还没有合法化的国家。"两个外省来的好孩子大吃一惊，赶紧低头，望本子上捣蒜般地猛记；我自己也吓了一跳，情知失言，一不小心把我火车上的童年创伤用"学理语言"说破了。

一

1966年大串联，我还没有进中学。父亲为了让我"经风雨，见

世面,在大风大浪中锻炼成长"(毛泽东语),凑了20块钱,安排我和邻居一个高中生出去串联。我们是在那一年11月16日中午离开家门的。"革命是人民群众的盛大节日"。我上街革命的第一天,是坐市内电车要买票,到火车站乘火车反而不用买票,大概这就是后现代所说的"隐喻",预示着我此后很长一段时间不能改邪归正。车站内人海鼎沸,汹涌澎湃,一浪接一浪地拍击着破旧的老北站,候车室栏杆就像一片岸边水面上的树叶,左右摆荡,不见一个穿铁路制服的人上前扶正。学生们势不可挡,冲上站台,黄军装,红袖章,指点着横卧在他们脚下的条条长龙,想上哪一列,就上哪一列,如入无人之境。那股革命豪气,确实比1949年这个城市的小市民挤在外滩大楼前轧黄金好看。那时我童心尚未褪尽,小男孩对充满军事色彩的"八一"圣地比北京还要向往,于是先挤上一列去南昌的客车,结果发现人太挤,无法立足,只得怏怏下车。此时正好一列长长的闷罐车在站台另一侧拉着汽笛开进,于是便转身随众人涌入,一屁股坐了下来,管它向北向南、苏州杭州。车停处,还真是杭州,这就是我的串联第一站了。

杭州七日,开始还很自觉,总是在浙大、杭大围着大字报转。人小,到底熬不住,最后还是去西湖、六和塔探头探脑,参与了"游山玩水"。大串联岁月很容易游山玩水,但"游山玩水"却又是个最不好的字眼,后来听我爱人说,她们当时就比我们革命,在杭州一个多星期,居然不知西湖在何方,始终守在大学的大字报区,拼着命抄。为此,我很长时间觉得矮她三分。"文革"中通常是中学生比大学生"革命",而女生又比男生"革命"。几十年后我读到卢森堡名言:"当大街上只剩下最后一个革命者,这个革命者必定是女性",女人的虔信与偏执,验之文革,确实如此。

一星期后,我们又去挤南下广州的火车。那时从上海方向过来的49次特快是中午12点半进站,列车一停,所有的车门、车窗统统关闭。里面的小将大概是挤苦了,视外面的小将如虎狼,坚拒

不纳，成冷战状态。双方僵持了好几分钟，终于有一个卧铺车窗开了一条缝，却只伸出来一个茶缸，成千上万个革命小将就涌向那条缝，争着给那个茶缸注水。水一满，茶缸一缩，窗户又要落下，说时迟，那时快，一个北京小将将一根扁担伸了进去，众人齐声发喊，如撬杠般将窗户缝越撬越大。但是撬到一定高度，扁担就使不上劲了，双方又成僵局。塞扁担的红卫兵一看我这个小不点儿，立刻把我高高抱起，像塞一件小行李一样，将我往那条缝里活活塞了进去。我进去后，立刻返身抱住那个正在关窗户的人，使出吃奶的劲将他往后拖，如此里应外合，这节卧铺车厢终于挤进了二三十个人。火车因此在杭州站晚发一个多小时。但待列车长鸣，车厢一晃动，大家前仰后合一番，很快又成了红卫兵战友，刚才恨不得大打出手的“车下派”与“车上派”相互挤插，逐渐安顿下来。我记得有两个细节很感人。当时坐在下铺座位的是一群女生——上海光明中学的高中生，站在一边的男生就不好意思去挤。她们见我还是个孩子，站得时间太长，拍拍腿说，“你就轮流坐我们的膝盖吧。”那样的单纯爽朗，在今天的中学生中大概只能引起一阵暧昧的哄笑，但在当时却很平常，谁也没有往其它方面想。头顶上还有两个上铺，拥挤着一个工人家庭，是内迁支援广州建设去的，拖儿带女，还有一个老人。底下的红卫兵就相互约定，人家是花钱买卧铺票的，我们没花钱，再挤，也不能占上面那一家人的铺位。就这样，底下的人站着，上面的人睡着，两天两夜到广州，大家成了好朋友。“文革”是万万应该否定的，但万万不能像今天那样先否定，后封存。如此否定加封闭，肯定会有报应，近年来新左派思想回潮，即可视做现世报应之一端。“文革”如果是一口井，也应该允许把井钻打得深一点，钻出一层层岩芯，能养活一大群政治学家、社会学家、甚至人类学家。法国革命再坏，毕竟养活了200年近千名历史学家，因此而逐渐消歇，不再卷土重来。中国的文化革命却成了一口废井，上面一层是唾沫，唾沫下面是各种假冒伪劣的“文革”脸

谱，井底最黑暗的暗箱还没有打开，却已经被淤泥保护起来，淤不见底，“浅”不忍睹。

广州给我的印象很奇怪，怎么会有那么多的国民党纪念性建筑，真像一个前朝的背影，在一片红海洋中很不协调。我们住沙河，到市区必经过一条“先烈路”，而“先烈路”纪念的并不是江姐、刘胡兰，而是国民党成员，如黄花岗七十二烈士、十九路军将士公墓等。那些建筑的风格也很独特，既有南国风味，还有明显的西洋风格，两者糅合，不协调，却也不难看。我对广州的这一早年记忆，后来在美国南方游历时得到印证。那里也是与北方不一样，到处是纪念南北战争的建筑，而且总与北方说得相反。从此我对南方这一简单的地理名词有了一种说不清的感觉，总觉得凡地处南者，有“它者”意蕴，被遮蔽着，却因此而有神秘感，奇奇怪怪的东西在底下蠕动，温暖暧昧，使人不敢遽断。

两年一过，知识青年上山下乡。那时坐火车就是另一番滋味了。上海有几百万知青下乡，几乎是哭喊着从母城分娩出一座子城，破旧的老北站，就是这一喧闹的硕大产房。谁也受不了这样的分娩，何况三、五天就要来一次，老北站不堪忍受，就把这一光荣任务转移到远在北郊的彭浦货车场。彭浦货车场空旷，潦草挂几条红色横幅，就算给孩子们送行。送的次数多了，“热烈欢送”这四个字就不用改，只改它下面的地名：今天蒙一块“黑龙江”，明天蒙一块“云南”，后天再蒙一块“内蒙古”，下个星期如果又是“黑龙江”，把蒙在它上面的前几个地名统统拿掉就是了。弄堂里有一些更小的男孩，肯走路，每次都步行两三个小时去看热闹，回来说：“先是锣鼓喧天，口号震天，送的人喊，走的人不喊。汽笛一响，火车一晃，哭声马上压住了口号。一万个人一起哭，吓死人！”我那时虽然左，决心到一个上面没有动员的地方去插队，所谓“越是艰险越向前”，但是听这些孩子说多了，心里也是黯然。等到自己走的那天，不流泪，却与车站工作人员为小事而大吵一场。火车把我送到的

那个地方叫兰考，再步行70里，才算目的地。以后的日子，每年就在"回不回去过年"的盘算中度过了。一年中有几次到县城办事，总是情不自禁地要到火车站去站一会儿，向着上海方向回望。这种对火车、铁轨的眷恋，自己也知道不好，说明扎根农村的决心还不牢靠，回生产队后就不敢对集体户里的革命大姐们说。但是每年到秋后，探家思绪总是难以抑制。头一年秋后算账，共得余粮款13元整，不多不少，等于一张从兰考到上海的座铺票。买了这张票，等于下一年不吃不喝，这就绝了买火车票回去的念想。我后来听说，1979年知青刮起回城风，上面的政策之所以让步，一是云南知青集体请愿搞大了，二是上海知青在北站附近集体卧轨，惊动了国际观瞻。冥冥之中，似有一报还一报？知青们是敲锣打鼓坐着火车离开生身城市的，最后争取回城，居然也是排着队，一个一个从容卧倒于火车铁轨而得以实现。

二

就是在知青时代，我学会了爬火车、钻火车、跳火车这些荒唐勾当。先说爬货车。

河南穷，兰考更穷。焦裕禄去世后，兰考还是有出门讨饭的习惯。尤其是到每年的五月，青黄不接，出门要饭是天经地义，相当于现在所说的"生存权"，联合国也挡不住。我那时还很崇拜毛泽东以乞丐身份走遍湘江两岸作社会调查，也想随老乡出去要一回饭。我联系的那户人家，成分绝对纯正，贫农，他们同意我以家庭长子的身份一起随行。不料大队支书知道后，说什么也不让我走，怕上面怪罪下来，他承担不起。那户人家走了，但他们留下的要饭经验鼓励了我：只要有一块脏手巾包住头，穿对襟衫、圆口布鞋，肩上挂个布褡，作贫下中农状，陇海线、京广线上的货车随你坐，谁也不会拦。我和集体户另一个成员下决心化装成那个效果，像个偷

地雷的模样，鬼鬼祟祟地出了村。

从兰考到郑州，确实没有人管，风驰电掣，如入无人之境。但是火车一停，问题来了。眼看它呜呜叫着到郑州车站，却不靠站，而是通过，一直开向郑州大北郊，停靠它自己的到达场才歇脚。从到达场下车，往回走，经过编组场，走到出发场，至少有四五里铁路线，全靠步行。就在这段步行距离中，我鼻梁上的眼镜出卖了我，哪有贫下中农戴眼镜出来要饭的呢？三问两问，铁路职工就问出了我的底细。没有想到的是，他们听说我们是上海知青，反而更加同情，带我们去铁路职工食堂吃饭，白面馒头糊辣汤，在农村两年没有吃过一顿这么好的饭，当然是狼吞虎咽，稀溜溜喝出一串响。饭后摸到出发场，又犯了难。那是全国铁路系统最大的出发场，有几十股道岔，几十辆火车头全停向一个方向，生火待发，喷云吐雾，场面很壮观，也很迷人。但是，谁知道它们是奔南，还是向北呢？我们俩就在火车肚子下钻来钻去，张皇失措，就更像偷地雷的样子了。

这时，一个摇着号子灯，哼着小曲，像李玉和那样的铁路工人走了过来。他看出我们的窘境，居然教我们读那些信号灯：原来每一股道岔上都竖着六个信号灯，两列三行，六盏灯亮出不同的排列，就指示出灯下待命的火车头出发后，奔向东南西北不同的方向。全亏那个“李玉和”说出了“密电码”，我们终于得救。夜幕下的郑州出发场，铁轨密如蛛网，蓝色信号灯闪烁不停，我按图索骥，很快找到了一列即刻南下的火车。火车折向京广线后，要比陇海线上更加生猛，咣咣咣一鼓作气，新郑、长葛、许昌，一路不停，全是通过，比特快客车还威风。直到天亮，才在漯河站慢慢停靠下来，大口地喘气，加煤添水。我们正得意，突然听到天桥上有人惊恐地叫喊：“你们不要命啦？快换地方，换地方！”抬头看去，原来不是来抓我们的警察，而是一个铁路女职工路过天桥，偶然发现停在天桥下的这列敞篷车上有两个“乘客”，坐的位置极其危险，才大呼小叫

起来。

她在桥上，我们在车上，一时听不清，双方又喊又比划，就像聋子的对话，半天才弄明白危险所在：这节车满载原木，前头空出一公尺左右的空挡，我们就坐在那个空挡里，火车一旦遇到意外紧急刹车，身后的一车皮原木控制不住惯性，挣脱捆绑的铁丝冲上来，非把我们撞成两张薄薄的肉饼不可，这段道上刚发生过这样的惨剧！真要感谢这个善良的女职工，她首先想到的不是把这两个“盲流”抓起来，而是指点“盲流”离开险地，另找一节安全地方。这一来，我们就不是偷地雷的鬼子了，而是相反，像铁道游击队员那样，掂着布包袱，在车厢顶上跨着走，而那个铁路女工，就像芳林嫂那样，站在大桥上远远指点着我们。每跨一节车皮，我们就回头看一次芳林嫂的手势，张嘴作询问状。终于找到一节装机器的敞篷车，而且是在机器的后面而不是前面坐好，穿制服的芳林嫂才停止手势，放心离去。

接下来就是豫南信阳地区了。路边逐渐出现了水田，还有骑在水牛背上的牧童，山也青了，水也绿了。离开南方两年，终于又看到青山绿水，不禁站立起来，兴奋地向着那些牧童大叫大喊，那些牛背上的孩子其实听不见，但也挥舞着手臂向我们致意。可惜乐极生悲，火车停靠湖北第一站——广水，我们就被逮住了。

此前碰到的好人太多，总以为祖国山河处处好，贫下中农个个亲，想当然以为到了湖北也是如此，居然大模大样地下车，还要找水龙头洗脸。不料，广水站的湖北警察正等着我们这些叫花子模样的人，我摇着毛巾走过去，一下撞个正着。他们是为稍微富庶一些的湖北人民看家护院的，不让河南的要饭花子进来窜扰，来一个抓一个，来两个抓一双。地方保护主义其实在“文革”中就有，相邻两省经济上有差异，自然会生出些歧视。湖北警察把我们这两个奇形怪状的河南盲流押下来，十分得意，一个劲地盘问，而且语多不屑。我因为有郑州出发场的经验，也知道一点湖北人鄙视河南

人贫穷的故事，一开始就说明自己身份，不是到湖北来要饭的难民，而是上海到河南插队的知青，争取坦白从宽。不料对方怎么也不相信，说国家没有向河南派过上海知青(这也是实情)。于是双方因上海问题而陷于胶着。说上海话他们听不懂，听不懂也就无从证明我们的上海原籍；反过来他们又提出很多有关上海的问题，考考我们是否知道。我今天还记得的一个高级问题是：崇明岛在上海的哪个方向？当年的铁路警察能在毫无准备的情况下，问出这样深刻的问题，已经很不简单了。可惜我们是真上海，不是假上海，自然对答如流，百问不倒。这些人很不甘心，却又无可奈何，于是就在结尾处留一个报复：不许我们乘原来的那列货车离境，非要我们掏钱买票坐下一趟客车到武汉。这一报复的用心很深刻，不仅逼我们花去全部盘缠，上车以后才知道其效果：两个学生模样的贫下中农，蓬首垢面脏兮兮，其中一个还戴着眼镜，在客车乘客的奇怪眼神中，真是受够了奚落。我这一辈子对湖北佬没有好印象，就是那次经历造成的。我的一次毛泽东式浪漫行乞，也是那样流产的。我恨湖北，因为它歧视穷人，是一个不讨人喜欢的"南方"。民谚："天上九头鸟，地上湖北佬"，诚哉斯言！

此后阅世稍深，才知道中国版图上省籍、甚至县籍歧视的现象还很多。如有好事者依据白眼之走向，在这块版图上着以不同的歧视色，彩版一出，必定五彩缤纷。如上海人歧视苏北人，已经闻名海外，却还有一省之内，如广州人歧视中山县人，则不一定出名。但所有歧视邻省、邻县的内地高贵者，到了香港，则一律被称为"大陆表叔"，又显得干净、彻底、利落，一网收尽。而包括香港人在内，中国人一到美国，又惊呼美国存在种族歧视，所有的中国人据说都被罩在一个无色透明的"玻璃罩"里，难以升级、提职。"玻璃罩"内，那些在国内歧视同胞的高等华人，踢腾得最为厉害，民族自尊心最为敏感，反歧视呼声也最为强烈。似乎只有走到最远处，歧视性荷尔蒙才能在正负两极得以配平？但也只是两头发泄而已。天

尽头,歧视者被歧视,传来一阵阵爱国主义的悲愤呼喊。香港在1997之后有突然爱国者一说,而我则尝试着将这群远方爱国者尊称为“出国爱国者”。我的同行兼前辈葛健雄教授专攻历史地理,自然也听到了那一阵阵悲愤的呼喊,于是戏言:中国人中最爱国的一群,要到国外去寻找,而不是在国内。这也是诚哉斯言,信然!

我还想说的是,在这张歧视图上,河南大概属于负海拔地区。我没有听说他们能歧视谁,却知道他们不仅被南面的湖北佬歧视,也被东面的山东人、西面的陕西人、甚至远在边陲的新疆人歧视,只要比他们多一分钱,谁都可以赏赐他们一个吆喝。我可怜的河南老乡,大概是一屁股坐到底了,蹲坐在一个低洼盆地里,背脊上印满了白眼。周围高地山民不管隶属哪个部落,也不管他们在自己的部落内居于多么低下的阶层,却可以向山下的这个老农斜一斜眼,撇一撇嘴。这当然是因为他们穷,穷困中产生愚昧,以及与愚昧相伴相生的忍耐。

我们离开兰考到300里外的巩县当工人,实在想念一个我爱人曾经住过她家的五保户大娘,过节给她寄点钱,她居然攒在那里,发狠心出远门来看望。兰考农民多半没有看到过火车,有一次县里开三级干部会,一群生产队小队长看到火车会动,居然在车头手舞足蹈地大嚷:“噫!这玩意停下来像长虫,不吃不喝,咋会跑咧?”(要用中原土音念,才能念出效果)火车被迫停下,酿成一次哭笑不得的陇海线停车事故。前面说到的那个大队支书,是个“革命先锋”,人民日报发他的长篇通讯,整版配照片,用的就是这个题目。他和我们集体户户长去北京参加国庆二十周年观礼,到了人民大会堂,闹出一次比小说里陈奂生进城更真实的笑话。河南人的习惯,到哪儿都是蹲着而不是坐着,到了人民大会堂也是那样,老支书双手抱膝,屁股一撅,就蹲上了那个神圣的位置。谁知道那个座位是活络可翻的,他还未蹲结实,底板就翻了过来,把我们的“革命先锋”在大会堂夹了个双脚朝天!毛主席他老人家在主席台

上不知看到这一出喜剧小品没有？多半会很慈祥地莞尔一笑。我们那个大娘更加孤陋寡闻，一辈子没有离开过土地，又是小脚，提着一篮鸡蛋还有粉条之类，一拐一拐地怎么坐上火车，不迷路，居然还能找到我们这个工厂，真是一个奇迹。她坐火车是否闹笑话不得而知，但是到我爱人宿舍头一天，就吓了我一跳。当时我们两个人在外面给她擀面条，她坐在屋里突然传出惊恐的叫喊："噫！这屋里咋还有一个老娘咧？咋也是黑裤子、红袄?!"(也要用中原土音念)兰考民俗，老人过七十要穿红布袄，以辟邪。我闻声奔进屋里，哪里有第二个老娘，只有她一个人好端端坐在衣橱前！原来衣橱镜子映出她的身影，可怜她一辈子没有见过能照见全身的镜子，因此也一辈子没有见过自己的全身，猛一见到，就被自己吓坏了，大呼小叫，惊动了一座楼！

还有年轻一代的兰考人，如本地知青，也多半和他们的父母辈一样淳朴，富于同情心。我后来爬火车发展到爬卡车，从县城回来，多半爬一辆卡车带脚。司机大多会默许，因为这些劳动者的家里多半也会有个把知青在苦水里扑腾。但也有刻薄者，有一次我爬上一辆运煤车，就碰上了一个。那司机从反光镜里看到我上车，非停下车来撵我不可，车一开，我又爬上去，如此者三，那个司机开始破口大骂。此时车上几个兰考本地的女知青看不下去，齐声痛骂，骂曰："人家从上海来俺兰考，离家那么远，父母又不在，你就欺负人家？你不是人，你是驴，是龟孙，你不得好死！"除了不出那惟一的脏字，该骂到的都骂到了，要比那司机骂我的还要激烈。兰考民间的规矩，其实不是封建，而是很早就有自发的后现代女权主义：男人不能和女人骂，尤其不能和未出嫁的闺女骂，如果对方开骂，男人只能干听不回嘴。那个司机就这样挨这群小闺女骂，干骂不回声，只能恨恨地爬上驾驶楼，把车门一摔，开车了事。

我还很想念我们本村本庄的回乡知青。他们有些是兰考县一中、二中的学习尖子，很不容易考上去，要带着红薯干去上学，功课

刻苦，一点不比我们集体户的复旦附中等人差。其中有一个被老乡叫作“假妞”者，白白净净，腼腆斯文如大姑娘一样，正好与我们集体户的革命女生外号“假小子”或什么“铁姑娘”相反。“假妞”们在农村的出路，通常是靠每年的招工、招干、参军，那是天边露出的一丝希望。但是自从来了一个上海集体户，“越是艰险越向前”，天边的那一丝希望就堵住了。“九·一三”事件后，这个集体户的扎根思想相继动摇，开始谋取各种回城之道。上面也有意照顾这个先进集体，有类似的名额下来，总是先让我们走。三两年一过，待我们十个人走完，他们的年龄也被耽误了。平日里我们玩得很好，总有一些小知识分子的共同语言，但是一到集体户有人上调，他们就怀着复杂的心情，躲得远远的，从不参加送行的行列。那种幽怨的眼神远远扫来，没人能忍心对视。我后来读到很多老三届忆苦思甜的文章，还有一些小说、诗歌之类，几乎没有一个人提到他们曾经堵住过那些农家子弟的出路，似乎知青走得应该，农家子弟被堵在乡村，则是天经地义。当年知青进村，农家鼓盆而歌，称其为“城里来的文化人，噫，多不容易”，20年一过，后者进城打工，则被前者鄙称为“民工”、“盲流”、“城乡结合部的不稳定因素”。谁说当年的词汇都是“假、大、空”？20年后再检验，阶级区分这一说就很真，只是要把它从地主与贫下中农之间，移到更为宽泛一点的城乡之间而已。如此阶级感情，已经潜入一代人的集体无意识，润物细无声，大概是深入骨髓了。

一场知青革命，1600万人下乡，一年360日，不能说一点没有贡献；但毕竟是在天天稀释当地农家的工分；到最后一天临走，还要拿走这家人长子手里的最后一粒“红豆”。我刚才说中国的版图可以涂上相互歧视的五彩颜色，这时就有点像在这块版图上再玩一场多米诺骨牌游戏了——

先是领袖一挥手，骨牌哗哗地倒下去，城里的知青先倒，农家子弟本来在原地，可以不倒，竟也被前面的人挤倒了下去，而且被

压在这一圈骨牌的最下一层，沉静片刻有汽笛声响起，知青打个骨碌一翻身，几乎所有的骨牌又哗哗地竖立起来；其间不断出作家、出诗人、出学者，还出各种“话语”，齐声控诉刚刚倒过一阵子的无声岁月；惟独那最后几张骨牌，却沉默着，再也爬不起来了——

毛泽东爱引李贺诗云，“天若有情天亦老”。天怎么会老呢？只有人会老，或者一茬一茬地死。以我之鄙俗，始终够不着也弄不懂这个伟人的悲天情怀。从李贺到毛泽东，天看见过多少人间不公？谁能看见它老了一寸？我怀疑有没有天这回事，如有之，早该被孟姜女和窦娥冤这两个民间事件哭倒两次了。1997 年冬天，我和爱人、孩子回兰考，那是在唐寨，却也应了李贺那个时代的唐诗：乡音未改鬓毛衰，儿童相逢不相识。未见天老一分，只见人老一代，庄上大多数青壮年居然不认识我们了，视同陌路。既然不相识，这也是个好，原来担心逢人都要打招呼，挤眉弄眼，然后还要回应一份贺敬之式的“几回回梦里回延安”。此时则把文人之酸与诗人之伪，一概删略，大大方方地松一口气，就像三个普通过路人，只是偶尔路过这一叫做唐寨的北方农村，悄悄地东张西望。远远看到一个人的背影像“假妞”，才敢轻轻走上去试着拍他的肩膀——

猛回头，一张像树根一样的老脸，几乎贴着我的眼镜喊出一声：“噫，这不是学勤吗！”将近 30 年过去了，他就跟昨天才分手一样，刹那间就叫出了我的名字！

三

按老乡说法，客车不叫客车，叫票车。因此，混客车就有一个很干脆的名字：混票。

在唐寨，一个男劳力通常只有两套衣服，夏天的布衫冬天的袄，脱了布衫就穿袄。天热下河洗澡，把布衫搓洗后晾在树杈上，人就泡在水里等衣服干，才能上岸。就这么个穷地方，因为出了焦

裕禄，却能穿透国家生活的多层等级，直接承受从上面顶端下来的人，甚至还有国家级外事活动。我生平第一次与外国人坐下来谈，不是在小时候的上海，也不是在后来的哈佛，而是在兰考，在唐寨，现在想想就可笑。我们这个集体户太先进了，不仅可以走出去，送代表去北京领受毛主席接见，而且可以请进来，接待从开封军用机场过来的老挝飞行员，宣传农村包围城市的毛泽东世界革命思想。那一次谈得还很热切，双方都被对方感动。这些飞行员回国就参加了印度支那半岛抗美援越斗争，当时被安排在开封那样的内地机场受训，大概是为了在国际上保密？诸如此类的活动，村里的老乡也有机会参与，哪怕是站在旁边看，耳濡目染，语言就有变化，能学会一些与他们自己的乡土生活很不协调的官方词汇。那些一年到头要吞食几千斤红薯以充饥的穷人嘴，时常会有一些很书面的"话语"，夹着发黑的薯干飞进飞出。比如，队长吆喝下地干活，偏不叫"下地"，而是学着城里的干部叫："上班咯，上班"；老乡们认为我们拿一年的余粮款买一张回家的车票太亏，悄悄向我们传授出门要饭混票车的各种经验，那些乞丐经验确实够气概，是他们在地头听我们读《人民日报》学来的，就叫："人民铁路人民修，人民铁路人民坐！"我的母亲没有父亲那样从国家生活中接受过来的所谓"文化"，一辈子生活在接触不到国家语言的底层民间，有时反而出语惊人。多少年后，当我把上述语言故事很得意地复述给她听的时候，遭到她老人家一个白眼，似乎早就熟悉了这一类语言花样，很不屑地说："穷人生富嘴"！呛得我半天说不出话来。此后我留意过很多次，确实找不到一句话，能比这句近乎文盲的语言能更好地概括在我周围所谓精神生活中日益涌现的后现代符码。可见我那时在兰考虽然挨饿，却已经提前听到了黑色语码，当时居然不知道这就是很可珍贵的后现代。此情尚待成追忆，只是当时已惘然。确实够得着黑色幽默了，而且"酷"。

全中国当时的铁路，只有上海的老北站看得紧，居然设计成死

胡同,火车开进去再倒出来,旅客只能从剪票口进出,一个也休想混,真是上海人的杰作。其它地方的车站,都很慷慨,在铁路一侧建个候车室,两边不封死,只要有足够耐心,从两头的铁轨走到站台上去,总能避开候车室的剪票口。因此,进站这一关并不难。难的是在车上碰上查票,很不好办。到了这种时候,我通常是硬闯,硬着头皮向着查票员走过去,作餐车回来路过状,这时我鼻梁上的眼镜能帮一点忙,查票者见是个戴眼镜的,多半不盘问,有时露馅,则腆着个大红脸,补票认罚。可见贫下中农只教会我勇气,还没有教会我智慧,当然也是我自己智商不够。以智取胜者,兰考另一个集体户某朋友为最。他有一次要从陇海线转北京,再转京哈线,去万里之外的黑龙江边陲,看望他在那里插队的妹妹。当时口袋里只有五块钱,仅够买馒头填肚皮。他的绝招是:穿上一件军大衣,领子扣好,底下一条绿军裤,遇有险情发生,即端起茶缸,用一口标准的官话一路说过去:“让一让,让一让”,那查票者见他的装束,只以为他是一位够级别的部队干部去打开水,又戴着一副深度眼镜,说不定是哪个大军区出来的有文化的“政委”,当然是必恭必敬地“让一让”。怎么会想到军大衣里面没有军装,更没有红色领章?五块钱行万里路,利用的是人民群众爱戴亲人解放军的鱼水之情,真是万恶之极!他现在已经是某省文艺批评界著名理论家了,笔下文章多半是先锋符码、边缘写作、私人话语之类,引车卖浆混票者流包括我在内,只能是瞠目其后,读天书一般。

河南实在太穷了,混票的人越来越多。铁路上也无奈,就派人戴着红袖章在车门下堵,抓住后集体罚苦工,这就造成了进站不难出站难的困难。老革命如何解决这一新问题?

我到工厂以后,经常要去郑州借书还书,实在买不起这么多票,于是就把插队学来的混车陋习又延续了几年。这个厂所在的巩县离郑州60公里,但是家在郑州的知识青年多,于是通常在周末结伙,借群胆而混车。星期天晚上再从市区分散向车站聚拢,不

容易召集,但上车后前后招呼,一下子认出几十个弟兄,同样也能啸聚成伙。查票者后来摸出这一区段逃票多,于是总在巩县站未到之前开始搜索。逃票者这边也摸索出对付办法:一旦个别查出,就移动脚步往同行者那儿蹭,最后越蹭越多,挤成一疙瘩,几十个人聚在一起,对峙一两个查票者,双方就能僵持得住。查票者无奈,只能冀望于站台上的执法人员能在门下堵住他们。看看巩县到了,几十个人发一声喊,同时发力,打开十几扇窗户,就跟下饺子一样,噼里啪啦往站台上跳,等到站台上的查票者发现,这些腿脚灵便的小青工早已如鸟兽散,而且事先说好是往四面八方分散逃窜,查票者追哪个是好?几乎每个星期天的晚上,这个车站都会发生几次"下饺子"事件,事后想来也真壮观。

小青工后来还发明出一种有"高科技"含量的专用工具。他们很快发现,火车上的钥匙是全国通用的,几乎只有一种型号:外三角,中心空洞,插进锁眼,拧住里面的实心三角,向右一扳,全中国的火车车门都能在这时打开。截一段9毫米直径的钢管,放在车床上,摇动车把,三面夹具往里一挤,一把上好的列车钥匙立刻成型,拿下车床即可使用。以后解决下车出站的问题,就利索多了:火车停稳后,只要打开背向站台的那一扇车门,下车抬腿,那才是真正的无人之境!可以叼上一管烟斗,点着火,像英国绅士那样散着步,悠闲出站。我也有一把这样的"高科技"产品,陪我度过了好几年插队后的生涯。在我成了所谓"绅士",有了所谓"身份感",再也不好意思混车之后,它还在我的钥匙圈上晃了好几年。好像还带回了上海?按照老乡们的说法,"参加国家干部"了,当了一段劳什子部队院校的教官,才慢慢地"解甲归田",不知淡忘在哪个犄角旮旯里了。

我和那位五块钱行万里路的文学仁兄,是考研究生,三考过堂,考出河南的。他考文学,我考历史,因为没有大学学历,以自学资格参考,就要多受一点歧视。连考三年,每次都有不公平事发

生。到第四年，我只能说“年年难考年年考”，垂头丧气。他的牢骚则能翻出新词，引胡乔木哭三尼的名句自况：“我为你勤傍妆台，再把风流卖”。可见学文学者之灵气，屡战屡败，却照样潇洒飘逸。那一年是我发毒誓，最后一次“傍妆台，卖风流”，果然就有一段小故事发生：

我们住在巩县，考场设开封，相距300里，正应了豫剧戏文里的那句俗词：仆仆于汴京道上，来回赶考。只是没有驿站，也没有公车，非得在头一天半夜起早，去赶现代化三等火车。那车厢经过一夜闭闷，空气之恶浊，每一口都是别人呼吸过的，熏得人头昏脑涨，一下车，就已失去考前最佳状态。那一天，我是在开封车站广场上了一辆公共汽车，坐下后，头朝外，口中念念有词背外语，神智已经不太清醒。车开不久，突听一句开封口音：“老哥，看看丢啥不丢？”——

不看犹罢，一看之下，惊坏了秀才本色：我那时穿的是蓝色涤卡中山装，上衣口袋本来是扣着的，这时已经解开；口袋里放着的一个信封，也已拆开；里面装的不是钱，却是比钱更重要的准考证；那准考证露出半截，显然是被人拉出来看过，再插还进去，居然就扔在了我的膝盖上！再抬头看去，有三个小伙子大概是随我一起下火车，再上公共汽车，此时围着我，也穿着那种军大衣，大衣撑开，以挡住周围人的视线；为首者朝我得意地笑着，以目示意，正在催我看看信封里“丢啥不丢”。这一下我完全清醒了过来！这是“贼”，在火车上就瞄上了我，到汽车上才得手；得手后发现是一张准考证，本可以下车一揉再一扔，回头一想，却不忍心坏了我书生前程，而是掷还失主，甚至不怕他高喊“抓贼”，还要提醒这个失主看看，要当场“验明正身”！这一起转承合，大概只有一分钟时间可供完成：他们是怎样得手的呢？得手后又是怎样交换眼色达成默契，再来一场盗亦有道的古风小品呢？幸亏我那时年轻，虽然一时还来不及想明白，但毕竟不像现在那样容易失言。如果冒冒失失

地喊一声“抓贼啊”,那可真是煞了风景,把我后几十年的知识分子脸面都丢尽了。我终于憋住了那一声喊,抬头报以同样微笑:“没丢,啥都不缺!”——

双方配合默契,共同完成了一出颇有古风的现代小品。演出结束,为首者打一个清脆的响指,三人鱼贯下车,军大衣一飘,一会就没了踪影,那才是真正的身姿飘逸!

以后我有一段在美国旅行,也是偏爱火车,不爱坐长途“灰狗”。当然不可能再爬车混票了,只是因为火车一动,能拉动往昔记忆。Amtrack 当然好,乘客少,座位大,空气洁净。尤其那盥洗室宽大无比,就像从飞机上搬下来再放大一倍,可供轮椅在里面转圈,有香水,有手纸,还有坐便器上的一次性垫圈,应有尽有,绝无可能闻到当年汴京道上厕所里的中国味。最绝的是在窗口下座位边,设一个交流电插口,绅士淑女上车坐定,插上手提电脑,飞快地敲起键盘,纤指翻飞,如弹钢琴一样好看。我没出息,上了这样的火车,也还勾起在中国的记忆,而且挥之不去。上面这些很不绅士的回忆,少年时代的种种荒唐,就是在美国的火车上一点一点想起来,倚着窗口敲电脑零散记下的。前方不是开封车站了,却还是想念那个车站,以及那个车站上来的年轻人。17 年前的那场考试,三天考五场,如有神助,是他帮助我考出了河南,考出了底层生涯的曲折坎坷。他是我命运转折线上的一个亮点,我能称他为“贼”吗?但在中国的字典里,却找不到一个更合适的字眼。

电脑垫着我的膝盖,膝盖上还留着 20 年前在中国跳火车留下的伤疤。那是一次在行进中的货车上,前面的火车司机说好,通过巩县车站时,减速一分钟,好让我往巩县车站的站台上跳。扑通一声,到底不是铁道游击队,我还是栽倒在道轨旁的煤渣上,双膝跪倒,鲜血迸流,拔起腿来,还得往站台外飞跑。这就在膝盖上留下三点小煤渣,镶嵌在那块皮肤里,呈透明状,绝好的三点式前现代

标记。它们大概是要提醒我：

——别装蒜啦，老哥。且忘了下一站是耶鲁，是普林斯顿，遮不住你的中国底细；国家是白的，另一块是黑的，你只是从它们中间的灰色地带走出来的；写你那五花大绑，三寸金钥，以及那开信拆信、又封还失主的开封“贼”吧！

这就是埋在我皮肤下的声音了。有点像祖国医学的封闭埋穴，估计也是有中原土音在那里顽强诉说。而在我开头所说的那个恶业里，以老黑格尔说过的一句最为恶毒：你走吧，你走不出你的皮肤。我后来再也没有看到如此令人沮丧的判决，一句话就烙上一个中世纪式的火印，而且还看不到这一判决的尽头。我的文盲母亲说的“穷人生富嘴”，一点也不差，能和上一个世纪著名哲学家的名句配上对子。她使我一辈子战战兢兢，再也不敢追逐大学里的话语时髦。你走吧，你就是在脖子上系满领带，也走不出自己的皮肤，走不出这褐色标记。

（本文发表于《万象》杂志1999年第4期）

“娘希匹”和“省军级”

——“文革”读书记

1966年夏天，我小学毕业，却碰上取消升学考试，枯坐在家，静待分配。突然一个消息传来，激起小伙伴们一阵兴奋：郊县有一些质量上乘的学校，需动员一部分市区学生去住宿就读，分配到我们那里的是上海县莘庄中学和川沙县高桥中学。男生看中这一去向，是因为可以住宿，远离父母束缚，有一种远走高飞的感觉。几个心野的同学特别向往高桥中学地处海边，于是相互约定，要到海滩去过一种崭新的生活。当时北方来的红卫兵刚刚到上海，他们搅动社会秩序，市面上出现一种越出常轨的激动气氛，只要在公共汽车上发表演说，或者朗诵传单，司乘人员就不向他们收钱售票。我们利用这一机会，在公共汽车上打快板、念传单，一路免费，既去了高桥，又去了莘庄。实地比较的结果，好像还是莘庄中学好，因为那个学校从外面看去很雄伟，有一个高高耸立的跳伞塔。到了“文革”第二年，这一消息却沉寂下来，再也不见提起。1967年夏天，新成立的市革会教育组终于想起还有一届小学毕业生没有分配，于是就按街道划块，三下五除二，将几万名活蹦乱跳的小学生当成几万个没有生命的阿拉伯数字，很快就把它们打发完毕，一个个塞进了住家附近的中学，我的那些儿时伙伴就这样被强行拆散。以后当然还常见面，但渐行渐远，一次一次差距拉大，直到最后大家都觉得没劲，意兴阑珊，终于停止了来往。很多禀赋极好的伙伴，就被这种撵鸡撵鸭式的大呼隆分配耽误了。奇怪的是，那些资

质较差的人，有幸进入一所好中学，不见得就能学好；而资质较好者被那些坏学校耽误，却很难逃过厄运，几乎是百发百中。

"文革"尽管乱，但是否重点中学，一进校门就能感觉得到。我后来养成一个令人讨厌的心理习惯，与老三届接触时，第一次交往总是情不自禁地揣度他的"中学门第"，而且分辨率还很高，能感觉得出30年前是"区重点"还是"市重点"毕业的细微差别。这种痕迹潜藏在人的语言举止里，使人想起列宁的一句名言：40岁以前的面容，归上帝负责，40岁以后的面容，归自己负责，只是在这里，需把40岁改成20岁就是了。只要有两个人站在你面前，让他们争论5分钟，多半就能听出，当初谁是市重点毕业，即使他目前下岗；另一个是从非重点毕业，即使他递着名片说："北大毕业，专搞现外"。现外，现代外国哲学之简称，说快了会被误听成"现卖"，一种很深奥的时髦学问。

我的命运一贯中庸，那时被分配进一所区重点。"文革"中武斗比较激烈的学校通常是两类：一类是没有高中的初级中学，因为"文革"前学习气氛就不好，又没有高中生引导，很快就由着那些孩子王胡闹。分配进这一类学校的人进门第一眼，能看见的就是那些穿着蓝色大翻领运动衫的"头头"，骑着抢来的自行车在操场上练车技。第二类虽是重点中学，而且还有很好的高中部，但临近附近的机关大院，特别是临近部队大院。1964年强调阶级路线，那些学校降格录取了很多干部子弟，尤其是军干子弟。分配进这类学校的人进门第一眼，能看见的是：现代八旗子弟穿的不是蓝色运动衫，而是洗得发白的黄军装，骑的不是自行车，而是摩托车，就在操场上狂奔。他们不说"摩托车"，而是说"电驴子"，当然也是抢来的。这些人在学校里挥着父辈的武装带耀武扬威，但内心还是有自卑。运动前多半成绩不佳，运动中也写不出有水平的大字报，知道学生中的大多数瞧不起他们，故而有很强的报复情绪。我就听说过这样一则真实故事：有一个军干子弟，女的，追求班上的小白

脸团支书，但成绩太差，连入团都被拒绝。“文革”一起，这群小姊妹就把那个小白脸吊起来一顿暴打，白天批判他资产阶级思想，“不贯彻党的阶级路线”，晚上则倾筐倒箧，骂出来的全是她们从父母大院里听来的肺腑之言。那位军干小姐就这样指着资产阶级出身的“梁上君子”，厉声骂曰：“老娘就是不夹你那二两肉！”我以后再也没有听到比此更为淋漓的骂语，哪怕是旁听夫妻对骂。如此绝妙好词，夹杂着暧暧昧昧的女人幽怨，让擅长此道的琼瑶听见，还不活活气死？一般港台小女生是想象不出来的，非长期浸染大院文化者不能办。此为衙内语，大院文化剥了皮以后的特产。似还保留有当年湖南农运之底气？但仅此还不够，必须进入新式大院再泡上权力汁液，农运之底气加权力之霸气，八旗者，霸气也，这才能酿出如此一坛好酒。“文革”脱轨，金瓶崩坏，琼浆飞溅，才让平民百姓惊闻其大珠小珠落玉盘的悦耳效果。“文革”一过，这些穿黄衣服的人，把打人丑行往一个抽象符号“造反派”一推，先出国，后经商，再不称心，还能加入第三梯队。而前面那些出身弄堂穿蓝色运动衫者，则多半在“文革”中期的“红色风暴”就已收入网内，或在“文革”后的“清查三种人”运动中被打入另册，拖得再晚，也躲不过1983年夏季那场雷厉风行的“严打”。“文革”中的这段历史很有意思，却始终不见有人触及。我后来碰巧学历史，就姑且把它称为“黄衫党俘获蓝衫党并将其掠为自己替身的历史”。[①]

我那所中学，先前叫麦伦，1949年前是很有名的教会学校，50年代因抗美援朝，更名为继光，60年代又从市重点降为区重点，一蟹不如一蟹。所幸附近没有大院，尽管叫继光，但60年教会学校的底子一时还来不及败光，书比衙内多，气氛就比上述两类略好。我们进校时，校内红卫兵已实现大联合，秩序被高中部的学生控制，虽也有“牛鬼蛇神劳改队”，但也未见随便打人的现象。当时校内还有一届老初一，即六八届初中生没有分配，于是就把我们命名为“新初一”，称他们叫“老初一”，以示区别。高中部向“新初一”各

班派出辅导员，十分虔诚地向我们宣讲原来的黑校史，以及“文革”这两年的红战史。我们对他们很崇拜，他们对我们却很羡慕，认为我们没有受到17年修正主义教育路线的污染，比他们还要根正苗红。新初一进校时，校内红旗招展，像过节一样，似乎是翻开了教会中学的新一页。我至今还记得我们班的黑板两旁是一幅红色对联：“蓝天白云寄红心，生生死死为革命”，行草，笔力遒劲，超过现在的文科博士生普遍水平。我进校不久就贴出过一份长达11张白纸的大字报，谈教育革命尤其是语文教材的设想，题目是“给辅导员说几句心里话”。这大概是我有生以来发表的第一件作品，很快就被我班的辅导员看中。这位辅导员出身职员家庭，性格文静，既有“小资产阶级情调”，又有培养“无产阶级革命事业接班人”的使命感，对我着意引导，很快成为我的精神导师。

学校藏书有4万，这在当时的中学图书馆不是一个小数字。关键是4万藏书中，还有许多1949年前出版的老版本，就是这些被抛入垃圾堆的“禁书”，打开了我精神阅读史上的第一扇天窗。有一天，我寻找一个打飞掉的篮球，在图书馆墙边的垃圾堆中翻动，无意中发现有一大堆“四旧”，如解放前的地图之类。再翻检下去，竟是整摞整摞的竖排本旧书，有些还是烫金精装漆皮封面，不禁大喜过望，随即抱了一大摞回家。这些书中，我今日印象最深刻的是一本封面封底都已脱落的世界史教材，40年代的翻译本。我好奇地发现，早先知道的一些历史事件，原来都有另一种说法，甚至是相反的说法。例如十月革命，它竟然说：列宁是坐着德国人提供的火车，穿过德俄火线，回到彼得堡，这才有11月7日的事件，旁边即配印一幅列宁在十月的大脑袋肖像。当时看到这一段，我的小脑瓜子“轰”地一声，两眼发直，久久回不过神来。这本书成为我第一本私藏“秘本”，后来流传出去，被复兴中学一个高年级学生借去不还，我插队离城第一次回家探亲，还去追讨过，也没有要得回来。今天想来，我能说出那个赖帐者的姓名，却说不出那本书的

著者姓名，就像回忆一个在茫茫人海中消失的旧友，肯定还活着，却不知在哪里漂浮，也是一痛。多年后我在工厂里开始自己的自学计划，为什么单单从世界史起步？当时意念很坚决，但动机并不清楚。直到此次被《上海文学》编辑逼着写这篇文章，搜肠刮肚打捞记忆，想起了这本书，才若有所悟。

“文革”中的书店，是否像现在的回忆录作者描写的那样，是清一色“红宝书”？也未必。即使是“红宝书”，也会翻出花样。我记得是1967年的冬季，福州路上的外文书店还在开张，就在今天的外文书店原址，但门面大得多，甚至有二楼。我那时已经有跑福州路“淘旧书”的习惯，那一天偶然在这家书店发现一张告示：订购英文版毛主席语录，每本定价6毛。我当时的零用钱父亲规定是5毛，包括剃头洗澡。花6毛钱定一本外文版毛主席语录，就有点像现在的人月收入1000元，以1200元买一张流行光盘，而且还不是现货，是期货，又看不懂，干不干？我当时在中学里学的英语无非是“long live，long long live”那一套，根本不可能培养起对外语的兴趣，按道理不会下这个单子。但到这个时候就显出前重点中学的好处：我有两个高年级的好朋友，一个在复兴中学初中部，一个在本校高中部，我在读书方面如有疑难，多半是请教他们，这一次也是如此。他们听说后，一致鼓励我买：你现在用不着，不等于你将来用不着，用这本英文版与中文版对着读，是自学英语的好读物。他们不仅鼓励我，甚至和我一起到福州路去填那个订购单。过了大约半年，书店果然把这本英文版小红书寄到我家，很守信用。这本书到手后，我只是出于好奇胡乱翻过一阵，并没有成为我学习英文的入门。不过，作为我第一次订购书籍的记录，而且居然是在“文革”中，有点滑稽，在此不妨提一笔。

顺便说一句，福州路上的旧书店那时有大量旧版本马、恩、列、斯著作，也有鲁迅全集及各种单行本，价格极便宜，品相也好。我记得那时9点开门，8点半左右，门口开始有书生模样的人聚集，

门一开，就冲进去抢购自己早就等待的书籍。我那时都是步行去，来回约一个半小时，坐电车钱不过一毛四分，却舍不得，因为这一毛四分可能就是一本好书的价钱。我现在书橱里的一些左派经典，大部分就采自那一廉价时期。

“文革”中也有一些禁书悄悄流传。我就是因为读这些禁书，终于读出一场大祸。当时从高中生那里流出一套《金陵春梦》，我好不容易排队等到，读完后，就记住一句作者编排蒋介石的那句口头禅：“娘希匹！”那天下午，我从福州路回来，径直回校，教室里有几个同学在讲台上用毛笔乱涂乱抹。他们走后，我走上前去，拿起那支毛笔，随手就写了个“娘希匹”，而且还加了个“！”，写完即扔，扬长而去。当时根本没有注意前面那些同学写的是什么，而且正好也被我写字的那个胳膊肘压着。第二天早上进校，即发现气氛异常，早操也不出了，却有公安人员的神秘身影。走到自己的教室，就听有同学在嚷：“不得了啦，我们教室里有反动标语，有人在讲台上写了‘娘希匹，毛主席万岁！’那张讲台已经被抬到保卫处去了。”这一听，如五雷轰顶，我跌坐在地上，后面还有什么就听不见了。原来昨天下午胳膊肘压着的，竟是那要命的“毛主席万岁！”朱学勤啊，朱学勤，这一回你算彻底玩完了！

我去找那个比我年长两岁的67届朋友商量。他那时虔信马列，听我说完实情，头一昂，很自信地说了一句毛主席语录：“彻底的唯物主义者是无所畏惧的”，鼓励我去找工宣队、公安人员说明情况，没什么大不了。我也就忐忑不安地去了。不料那些人听后十分意外，相互交换眼色，一个劲地眨眼睛。原来我经辅导员推荐，已经是工宣队培养的对象，新初一红卫兵连的“连长”，管12个班，600多人。他们正按照学生的家庭出身排队摸线索，绝没有怀疑到我头上。现在已经宣布这是反革命案件，能因为是我所写就撤销这一案子吗？真是骑虎难下。恰好又进入“清理阶级队伍”的严峻时期，同一年级另一班一个小同学据说也是因为书写反动标

语，公安局开着吉普车大白天进校抓人，气氛非常恐怖。公安局、工宣队和校保卫处只能专门为我成立了一个专案组，先宣布撤销我的职务，然后内查外调，进进出出，忙得不亦乐乎。我则猫在小屋里，灰溜溜地面对他们的反复盘问，一遍一遍地写检讨。工宣队态度严厉，但不难缠，最难对付的是参加专案组的那个男教师。他与我的班主任正在谈恋爱，而我此前不满意那个班主任忙于恋爱疏于备课，上语文课讲不出多少东西，曾对她提出意见，这一下逮个正着，两个人一明一暗，合起来整我。其实工宣队也已看出这一案子属偶然笔误，但碍于形势，无法正面阻止那个男教师。那人最感兴趣的是《金陵春梦》从何而来，反复问我书在哪里，必须没收，以防扩散，其实是他自己想看。人到此时，要什么给什么，但总不能把那个借我书的高中同学卖出去。那一时节，我最头疼的就是他最后这一问题。这个案子后来定性为“敌情内处”，即“敌我矛盾，按人民内部矛盾处理”，按当时标准，留住我不进班房，已经算宽大无边。但我不是反革命，也有反革命嫌疑，剩下的两年岁月如何度过，也就可以想象了。事发后，全家笼罩着一种殡仪馆气氛，就像刚死过人一样。父亲当时在单位里也有运动压力，闻讯大怒，认为全是我爱读旧书之过，将我的一个书箱撬开，一本一本全撕了。

“娘希匹”事件后，我成了一个小牛鬼蛇神，成天抬不起头，终于知道了那时整天朗诵的鲁迅诗词“破帽遮颜过闹市”是什么滋味。但私下里也得到过一些温暖。一个是前面提到的辅导员李敏，当时是她在新初一进校不久发现了我这个苗子，推荐我做了那个劳什子“连长”，不料却是个闯祸坯子，惹事的孽种。出事后，她曾在“体兰”馆前的那块草地上找我谈话，鼓励我不要一蹶不振，自己却边说边流泪。她的恋爱对象是高二(1)班的同班同学邱洪琪，校内大联合以后的红卫兵团长，人也正派。每有集会或游行，他总是扛着校旗走在第一个，让路人看得眼睛发亮，可见其英俊漂亮。

李敏大概找过邱洪琪交过底，要他抵制那个男教师对我的逼迫，否则以我当时之幼稚，实在顶不住那个人索书逼书的压力。我离开上海后，时常想念这位善良的辅导员，13 年后返沪，费了很多周折，终于找到他们夫妇。[②] 另一个助我过关者只能是暗中出力了，而且是多年之后，我才知道。当时的工宣队队长，恰好也姓蒋，人称“蒋师傅”，黑脸膛，微胖。我毕业时要做政审结论，他为此事到我父亲单位翻阅档案，发现父亲是他 50 年代就已认识的朋友，于是发恻隐之心，不知通过什么办法，居然在我的档案里抽去了这段祸事的材料。我多少年提心吊胆，小小年纪就有“历史问题”，档案里记有一笔，如影随形。1972 年在插队的地方招工，发现招工干部没有追问此事，却在远兜远转地套问家族里一个我从未听说过的海外关系，心里好生奇怪。当上工人后第一年回沪探亲，父亲才说出这一段真相。工宣队换过好几茬，我后来再也找不到这位“蒋师傅”。他肯定已经退休，虽躲过了下岗这一关，但是“文革”做过工宣队的经历是否会给他的后来生活投下阴影？即使没有，退休之后的晚年生计多半艰辛，哪会有闲心到《上海文学》这种地方，来翻阅无聊文章呢？恐怕是再也见不到他了。我自己离开上海后，爱读旧书、禁书的兴趣依旧，但一听到“彻底的唯物主义者是无所畏惧的”就害怕，也落下了一块心病。

1972 年 10 月，我结束插队生活，进入豫西山区的一个化工厂。仗着年轻，白天扛一天的重型管道，晚上却还有精力在灯下自修，先读历史，后读哲学。此时上海出版了 4 份杂志：《学习与批判》、《朝霞》，《摘译》自然科学版和社会科学版。虽然也是左，但比两报一刊好看，相信同年龄的人都还记得。这 4 份杂志，父亲总是定期寄到我生活的地方，引起周围同道者的羡慕。后两种杂志，今天我还保存得很好。到了 1974 年前后，毛泽东批示重印一些文革前的“灰皮书”，并组织翻译苏联及西方最新的小说、政治理论书籍。毛泽东为何要印发这批书？这是一个谜，谜底至今还未打破。当时

能够说出的理由，似乎是有一条最高指示，为了抵制"形而上学猖獗"？但客观效果却不是他在紫禁城深处一个人能够预料的。就像他当时大笔一挥，批示全党传达林立果恶毒攻击他为B52的"五七一工程纪要"，以证明其自信，人民不会听信这些"恶毒攻击"，但传达以后的效果则恰恰相反。多少年后我问同代人促其觉醒的读物是什么，60%的人居然会回忆起这份"五七一工程纪要"！在精神干涸而又弥漫着怀疑不满的年月里，重印那些灰皮书，还要组织翻译西方70年代的最新理论著作，无异于在遍布干草的荒原上撒上一把火种。他老人家总爱播火玩火，回回都是赢家。但1974年那一把，大概也是他最后玩的一把，从效果看，肯定是玩砸了。火种一旦播下，能保证它只顺着指定的路径燃烧，而不会掉过头来先反噬他自己？我后来始终认为，80年代点燃新启蒙思想运动的火种，其中一部分火星，就是从1974年那批"内部书籍"悄悄阴燃过来的。我总是在猜测毛泽东临终前夕的心理状态，却百思不得其解。无论是伟人，还是大众，曾经有过的心理波动大概永远消失在历史的幽暗深处。而且是最先消失，再也难以复原了。就我而言，只能庆幸自己在那一年月能较早读到那两批读物。这真是一种幸运，如果没有这两批读物，我的启蒙始点可能要向后推迟5年，甚至更晚。后一批书的译者，署名统一为"上海出版系统五七干校翻译组"，其实都是文革前的老专家、老教授。我也时常猜测这些匿名译者当时是在什么心情下翻译的？肯定会有一种满足，是仅仅为能发挥一技之长而感激涕零，还是有一种边翻译边盗火的窃喜？也许还是以前者为多，后者即使有，也是极为朦胧，而且也正在历史的暗处慢慢消失。这些前辈有些还健在，趁他们记忆力尚未全部丧失，抢救一些历史细节，哪怕是一些朦胧的心理细节，也有助于改变目前"文革"回忆录千人一面，面面可憎的蹩脚相。我在下面只能再补充一个细节，也是现在那种连环画式的文革记述者没有注意到的。文革期间全国图书馆都停止购买西方期刊和原版

书,但上海图书馆例外。这一秘密是我在80年代初为做硕士论文去北京图书馆调阅过时期刊,无意中发现的。我问那里的管理员为什么堂堂北图,居然没有六七十年代的杂志,那个管理员没好气地回答:"你不是上海人吗?你到上图去!'文革'期间,只有你们的上海图书馆没有停止进口外文期刊!"

毛泽东批准的那两批禁书,就在福州路上的"上海书店"出售。书店二楼有一个"内部书籍供销柜台",凭"县团级"与"地师级"介绍信分级别配售。令人向往的是,"内部"还有"内部",里面还有一个柜台,凭"省军级"介绍信才能进去,专供最"反动"的书籍,如费正清的《美国与中国》。我当时为了搞到最里面的那批书,尤其是那本耳闻已久的《美国与中国》,真是动足了脑筋。一张县团级介绍信能购买的范围,已经不过瘾,到哪里去搞一张"省军级"介绍信呢?真是天不绝读书路,我后来曲曲折折,关系托关系,竟然就搞到了这么一张。

我那个车间的政治指导员叫崔清汶,解放初期毕业于河南银行中专,人如其名,有书卷气。老崔与我私下交谈,认为我还有点思想,于是又像辅导员那样,着意引导。他后来曾推荐我上工农兵大学,未果,但无意中帮我一个小忙,使我受惠至今。他的一个好友姓李,时任厂革委会办公室主任,管大印。老李又有一个朋友,当时在省委宣传部给部长当秘书,管着一个更大的印。我知道这一线索后,先说动老崔,再让他说服老李,给我开一张厂革会介绍信致河南省委宣传部,到那里再换开一封介绍信致"上海书店",不为别的,只是想探亲回沪时多买点书回来。那时的人并不像后来人回忆的那样见书就扔,相反,私下还是喜欢爱读书肯思考的人,当时叫"爱学习"。老崔、老李就属于这样的人,很爽快地答应了我的要求。我所在的厂是"地师级",也刚够给"省军级"单位开信。但介绍信是格式化的,只填一个对方单位和被介绍人姓名,"中共河南省委宣传部:兹介绍我厂朱学勤同志前往贵部联系工作",至

厂联系什么工作，那就全凭你自己去说了。

我坐火车去郑州，在污浊的车厢里和农民兄弟挤来挤去，终于想好了一套说辞。一到省委宣传部，老崔朋友的朋友，即老李的朋友，是个中年女秘书，面相不恶。我说："我们厂里成立了批林批孔写作组，我是写作组成员，现在急需一批内部参考书籍，我可以回上海采购，请部里支持。"那个女秘书原籍是我那个厂所在的巩县，见家乡来人，就有几分亲，又听我说是老李介绍过来的，更无疑意。只是说："换部里的介绍信，要经过部长的批准，让我进去说说看。"这一关却是我不曾想到的，女秘书一进去，我心里就开始打鼓。这一次可真是有点害怕了！为了读"禁书"，我冒的风险越来越大，这一次可能闯出更大的纰漏。那个部长只消向厂里打个电话，就会拆穿我有关写作组的谎言，5 分钟后，我就得低头认罪，那就比我少年时代的"敌情内处"严重多了。女秘书在里面大概也只有 5 分钟，我却觉得有 1 个小时，如坐针毡，甚至想不告而别，悄悄逃走。谢天谢地！我这边已经开始后悔，那一边女秘书已经说服部长，一脸轻松地出来换开介绍信了。

我揣着那张"省军级"介绍信回上海，如获至宝。先找到那个说"彻底的唯物主义者是无所畏惧的"朋友，两人欢喜不尽；然后分头去打听，福州路那家书店最近新上架有哪些书，抄成一张总书目，争取一网打尽。在介绍信有效期的最后一天，我们俩穿上深藏青呢制中山装，左上口袋尽可能多插几支钢笔，学出一副写作组成员的派头，作"省军级"状，直奔福州路二楼最里面那一间。出来接待的是个男营业员，一张精明的白脸，双臂还套着那个年代常见的书店职员的蓝色袖套，动作十分麻利。他看了介绍信以及需采购的书目，竟未生疑，立刻从书架上抽书，一本一本配起来。我心忖：那份书目其实很容易露出破绽，是我们用钢笔在 500 格的大稿纸上一本一本手写的，只要多转一个念头，他就会看出那份书目的寒酸相，一个省军级机关应该配有打字机，怎么会使用如此简陋的手

写书目？我后来分析那位营业员的善意，是出于对离沪知青的同情。当时每个城市的每个家庭几乎都摊上一个知青子女，知青进了厂，只要你还未回城，在城里人看来还是知青。回到生身城市办事，说一句“我是插队离开的”，多半能得善意帮助。当然，也可以做更深刻的设想，那就是人家已经识破我们，只是心照不宣，不说而已。

那位可敬可爱的营业员配完书后，居然说还有一些好书，我们书目上没有列入：“喏，格（这）本书老吃香，伊（那）本书在外头勿要想搨到！”神态得意，语气热忱，哪里像执行严肃政治任务，按级别严格配售“反动书籍”？活脱脱是上海滩“老迪克”在商言商，四马路旧书业难耐技痒，推销起他们的紧俏商品了！此前我没有听说，此后证明对我帮助很大的两套书，就是经那位营业员的热情推销买下的：《西方资产阶级哲学社会学学术资料选》16本，《苏联修正主义哲学资料选》23本，尤其是前者，为上海人民出版社文革前版本，翻译之精良，远远超过80年代西学热中我同辈人的那些粗制滥造产品。其中有：萨特《辩证理性批判》、悉尼·胡克《含糊的历史遗产》、《马克思在林苑》等，都成了我后来书房里的爱物。前年我为批评文化决定论，给《南方周末》写评论，题目定为“原因的原因的原因，就不是原因”。有朋友问：“你怎么能想出这么促狭的一句话？”哪里是我能想出来的？它就来自悉尼—胡克《含糊的历史遗产》。胡克当年是以这句话总结他对历史决定论的厌恶，当时读到那一段，如醍醐灌顶，数十年不敢忘。以后看到决定论历史观改头换面反复出现，总会想起这句直截了当的大白话，心里暗暗好笑。将近四分之一世纪前看的一本旧书，到本世纪末用来反对知识界流行的文化决定论，不大不小，刚好凑手，这是连我自己也没想到的。

1974年冬天福州路上那次“省军级”购书行动，是我购书史上收获最大的一次。总共300多元人民币，花去了一个管道工整整1

年工资。捆起来共4大摞，两人4臂，必须高高提起，才能离地。口袋里剩下的几个分币，只够两个穷酸的"省军级写作组成员"乘17路电车回家。在那次购得的书中，除了悉尼·胡克的两本，最称心的当然还有费正清的《美国与中国》。1982年这本书随我去读研究生，因为传阅过多，已经破损不堪。我与校内一个老装订工很谈得来，师傅帮我重新切边，夹硬版封面，书名还烫成金字，一本破书顿时焕然一新。又过了很多年，我到哈佛做访问，一抬头，隔窗就是费正清研究中心，近得令我吃惊。闲暇时，我也偷偷进去溜达过几次，都是一些不能攀谈的外国陌生人。我想找的那个人已经死了，只有一幅照片迎客。这个叫做"费正清"的老头，怕是永远不会知道在他关心的中国，多年前发生过一起与他有关的渺小的故事了。

（本文发表于《上海文学》1999年4月号）

注释：

①这里应顺便交代，我之所以迟迟不能接受王朔的小说，也难以同意将其评论为平民文学、后现代试验、意识形态的有效瓦解或阳光灿烂的日子，就与我"文革"中的这段记忆过于深刻有关。后来，我也有幸落入过那种大院，穿过几年那种颜色的衣服，感同身受，则更难纠正这种偏见。

②令人不解的是，我后来回母校参观校史展览，翻阅名人名录，独独没有这一代人的身影。据说其它学校也有类似情况。空白处，当有一段各方都觉寒心的记录？

思想史上的失踪者

治思想史者,多半有翻案癖,希望在自己的笔下为某一个思想人物洗出一段清白,或是为某一类思想事件洗出一段光彩。我自进入思想史这一行当,始终有一个古怪的寻踪癖,想寻找一群还活着的人,20年前他们有过一段思想踪迹,似可载入当代大陆思想史。我曾希望这群人能以活着的姿态,站着进入思想史,或许能改变一个百年不变甚至千年难变的沉闷格局——思想史上都是一些横躺着的先逝者。有一段时间,我感觉自己之所以进入思想史,而不是历史学的其他门类,就是为了寻找这批思想史上的失踪者,为了寻踪他们而来。

1968年前后,在上海,我曾与一些重点中学的高中生有过交往。他们与现在电视、电影、小说中描述的红卫兵很不一样,至少不是打砸抢一类,而是较早发生对文化革命的怀疑,由此怀疑又开始思考一系列有关中国前途的社会政治问题,这种思考发展为半公开的思潮辩论,曾遭到"文革"当局的注意与迫害。我把这群人称之为"思想型红卫兵",或者更中性一点,称之为"六八年人"。

那时我自己还很幼稚。小学才毕业,只能守在弄堂口等候两个在重点中学的大年龄伙伴黄昏回家,给我讲述当天在他们校园内发生的思潮辩论,或者是那些有思辨色彩无具体派性的大字报。大概就是在这段时间,发生了后来我那种对思辨生活的偏好。自己中学毕业后,选择插队落户地点,拒绝与同年龄的同学同行,而是一个人选择了没有国家分配名额的河南省兰考县。原因之一,

就是因为当时已经有9个上海重点中学的高中生自愿组成了一个集体户，在那里开辟了一个边劳动边读书边思考的生活格局。我认定这些人有精神追求，能够形成一种超脱世俗局限的精神生活，能够满足我那种对思想的执着偏好。故而没有过多考虑那里的生活状况，而是不顾家庭阻力，只身去了豫东平原。我很看重在此后农村度过的两年多集体户生活，尽管后期也发生过一些不愉快的事情。1972年进工厂，这群人和另外一个更富思想反叛气息的集体户汇拢在一起，一锅端，被端到300里外的另一个县城。于是那里形成了一个奇特的精神小气候，用我后来的体悟，是出现了一个从都市移植到山沟的“精神飞地”，或可称“民间思想村落”：一群中学生在下班以后，过着一种贫困而又奢侈的思辨生活，既与他们卑微的社会身份不相称，也与周围那种小县城氛围不协调；他们以非知识分子的身份激烈辩论在正常年代通常是由知识分子讨论的那些问题，有时竟会争得面红耳赤，通宵达旦；被他们吵醒的工友邻舍，时常用奇怪的眼神打量着这群白天还在一起干活的钳工、管工、搬运工，怎么一到晚上竟会争论起史学、哲学、政治学，争论那样大而无当的问题？

今天想来，当时是以旺盛的体力、贫弱的学力沉浸于那些激情有余理智不足的争论，而且还属于业余性质、半地下状态，既觉得可笑，也留有一分怀念。我开始熟悉黑格尔、别林斯基的名字，不是在大学讲堂，竟是在那种时候，肯定有浅陋误读之处。然而，事后回忆虽然有点可笑，当时那种业余状态的精神生活，却有一个今日专业状态下难以产生的可贵素质——毫无功利目的。你不可能指望那样的讨论结果能换算为学术成果，更不可能指望在这样的思想炼狱中能获得什么教授、副教授职称。能不引起有关方面的注意，就算不错了。

我把那几年度过的思想生活称之为“我的大学”，至今不自惭形秽。现在知识界出现“为学术而学术”、“为知识而知识”的倾向，

是个进步。但是有些人把它当做新口号来喊，标榜自己毫无功利目的，我总是将信将疑。真正没有功利目的的精神生活，就我亲历所及，只在早年那些学院大墙外的“民间村落”里看到过。1982年我直接考入研究生，进入魂梦牵绕的大学校门，进校以后却有很长一段时间不能适应。我发现某些从本科考上来的科班出身者，比我那些尚在工厂的业余思想家伙伴并不高出多少，一度非常惊讶。后来才明白，如果他们多出些什么，除了多出一些知识上的系统整理，恐怕更多的是对新科举制阶梯上功名利禄的一级级盘算。相形之下，我自然为我那些尚在墙外徘徊的孤魂野鬼叫屈，对那些已进科班却只有大量知识没有等量胆识的新科进士、举人看不上眼。有一次，一个楼层上的硕士、博士们发生争论，我对一个自视清高骨子里却充满市侩气息的历史系研究生班长，平素就有看法，争论一起，脱口而出：“你白读了一场研究生，你的视野与境界，比一个重点中学的高中生都不如！”这句话对他刺激很深，据说他至今还记恨着这句话。10年后想来，自己少年气盛，出言不逊，这一点应该致歉。除此之外，基本观点却难改变，至今还认为某些科班出身的学士、硕士、博士，一脸的匠气、俗气、市侩气，确实不如当年的“六八年人”。

从“民间思想村落”出来后，我始终摆脱不了当年那些业余状态下的精神记忆。这些记忆成为某种剩余意识，难以被学院生活完全吸收。学院生活对我的训练，就好像进入一道四则运算，思想意识大多被整合归位，源流有序，井井有条，这一点应该致谢。但是最后还有一些因素，通过最后一道除法，怎么也除不尽，成了一些除不尽的余数，无法归位。它们成了大墙内的“孤魂野鬼”，时时作祟。这是我的烦恼，但也留下一些别样的情怀。我坚信两点，当年那种业余状态的思想生活必须淘洗，与此同时，也有一些宝贵的东西不必抛弃。知识与思想的传承是必须尊重的，轻易否定自己的前人，不管是什么样的前人，哪怕是半截子前人，既愚蠢，也不道

德。我所经历的“六八年人”的“民间思想村落”，是特殊年代的特殊产物，转瞬即逝，也不该美化。但是有一教育史的发展趋势却可以注意，并不限于哪一年代哪一国度：在近代知识体制取代从前那种民间性私人传授方式以后，大学垄断了高级知识的传承渠道，—

帽，你们手里是康德，是别林斯基。那一年你们卷入思潮辩论，辩论延续至农场，延续至集体户。你们是自愿离城，不是被迫离城，因此不会说这是“伤痕”，那是“蹉跎岁月”。后来你们被打散，后来你们又相遇，相逢何必曾相识？一开口，只需问对方精神阅读史，原来还是“六八年人”，还是在同一年度阅读同一类读物。头一年读《震撼世界的10天》，后两年读《落角》，在1975年以前，各自都读过《选择的必要》。次年春天好大雪，你们私下传阅《天安门诗抄》。1977年恢复高考，你们大多选择了文科院校——

后来呢？被专业吸干了？被功名掏空了？还是被某一档职称腌制在某一层书橱里？

早在获得知识分子身份以前，他们已经在思考通常是知识分子思考的问题。即使在获得这一身份之后，你们选择的课题也应与早年的问题相距不远。你们是问题中人，不是学术中人。这是你们的命运，注定你们不可能雷同上下两代人。前10年你们有问题，却苦无学理；后10年你们学会摆弄学理，却可能遗忘了问题，更遗忘了勇气。你们有了身份，不能失去自己。学院里的学理，不应该是用来换取学位的，那是同辈牺牲近百人才换来你一个人的思考机会与发言权力。

“寻人启事”寄托了我寻找思想史上的失踪者，寻找那些游弋于体制内外尚未除尽的“余数”，却苦寻不遇的心结。他们理应还活着，之所以隐匿不现，是不是也因为功名利禄的腐蚀，才就此失踪了呢？“民间思想村落”移植进大学，获得知识分子身份与正规的研究条件，这是天大的幸运。但是，一旦获得知识分子身份，就直奔学术身份的前程，在接受知识传承的同时，精神灵魂被知识的体制化毒素吞噬，被高高低低的职称“腌制”在高高低低的书橱里——如果真是这样，灵魂被除尽，一点“余数”都未留下，那岂不是

一代人买椟还珠的悲剧?

没有一个人来揭下这份“寻人启事”。不过,内心对“六八年人”的感谢与期待还是没有熄灭。我既对他们失望,又对他们怀有旧情,甚至有一种欠债感。“身在曹营心在汉”,如果说我进入学术生活以后,在近代思想史专业领域内还能做点工作,我首先要感谢的就是当年那些游荡在学院大墙外的孤魂野鬼。在我给大学生讲述书本上的思想史之前,是那些“六八年人”——业余思想家,他们以热血书写的思想而不是纸面上罗列的讲义,给我上了一堂真正的思想史课程。从血管里出来的是血,从喷泉里出来的是水。尽管那时那些年轻的血管是生长在一块巨石下,由此而挣扎得虬曲变形。然而,即使是在虬曲的血管里,跳动着的是虬曲变形的思想,也要比那些后来从大学自来水管里笔直流淌出来的廉价白水,更有价值。从此,他们使我能从血肉中感觉得到现实生活里思想史脉搏的跳动,能从纸页背后捕捉真正的思想史事件,与此同时,则大致能辨别哪些是三流教授们为换取职称而编制的印刷垃圾。

负债感一直延伸到 1993 年我的博士论文出版。我打破那类出版物序言的写作惯例,写完向导师致谢的一节后,又另辟一节,向读者交代我的这一论文的最早“灵感”来源,是在进入学院生活以前的那段业余性质半地下状态的思想经历——十几年前“六八年人”对我的那场思想启蒙:

从精神履历上说,我属于 1949 年出生的大陆第三代人。这一代人的精神觉醒,大致可以 1968 年为界。那一年正是他们以各种纸张书写他们对社会政治问题的思考的年代,也是他们卷入思潮辩论的年代。这种辩论后来延续到农场,延续到集体户。我清楚地记得,当年上山下乡的背囊中,不少人带有一本马迪厄《法国革命史》的汉译本。从此无论他们走到哪里,都难摆脱这样一个精神特征:以非知识分子的身份,思考

知识分子的问题，用梁漱溟总结他那一代人的话来说，1968年的这一代人是"问题中人"，不是"学术中人"。尽管他们中间后来有人获得知识分子身份，但是1968年产生的那些问题始终左右着他们的思考，甚至决定着他们的思想命运。就我而言，1968年问题中最令人困惑的焦点，也就是延续至本书写作时还在思考的这样一个问题：为什么法国革命与中国的文化革命如此相近？

历史实在残酷。"六八年人"中的大多数后来是被牺牲了，或者说是被消耗了，只留下少数几个幸运者能够进入学术环境，以学理言路继续思考"六八年"问题。也许我就是这少数人中的一个。然而可能也因为这一点，我的思考显得格外拖累：既要延续"六八"年的思考，又要避免对法国革命的穿凿附会；既要尽可能客观清理从启蒙到革命这一段历史的思潮源流，又要为我下一步研究把重心移到中国留下足够的发展脉络；既要坚持法国大革命中高昂的价值理性，又要批判这一价值理性越位逾格所造成的负面实祸。这三层拖累，尤其是最后一层拖累，对于一个像我这样的"六八年人"来说，可能需要付出更多的心理代价。在本书写作最困苦、最动感情、又最需要克制感情的日子里，我给友人写信说："我哪里是在批判卢梭？我是在我自己和同代人的心里剥离出一个卢梭。"

……

可怜荒陇穷泉骨，曾有惊天动地文。历史无情，埋没多少先我而知者？天网有疏，间漏一二如我后知者。先知觉后知，是为启蒙；后知续先知，勉为继承。谨以我绵薄之作，敬献顾准先生在天之灵；同时，亦以此敬献我同时代人中的启蒙者、牺牲者，也算是一份迟到多年的报答。

这样写序言，当然有点犯忌。幸运的是，我碰上的两个先生都

是在当今知识界并不多见的好人。念博士时因受众所周知的那场风波牵连，差一点被逐出复旦校门，多蒙导师仗义执言，四处奔走，恢复了我的学籍。做这篇论文时，因观点有悖正统教义，被认为是右翼保守观点，又惹出风波，后经答辩主持人给予我关键时刻的关键支持，方才逢凶化吉，顺利过关。现在，论文出版时，序言应该说些皆大欢喜的话才算识趣，怎么还要添上这么一段吃力不讨好而又极易引起误解的话呢？我的论文答辩主持人在看到这一序言后，果然说要我去面谈一次。那次谈话开始时，我还有点忐忑不安。不料老人开口竟说，我关于“六八年人”的记述打动了他，使他知道了当初在牛棚里无法知道的情况——当年外面还有那样一群年轻人，在那样封闭的条件下，在坚持那样可贵的思想探索！听完老人的那一席话，当时我极感意外。这些年来，在“文革”中历经磨难的老一辈学者是很难接受关于那一代青年的另一种说法的。与此相反，我的答辩主持人不仅宽容了这一说法，而且还那么认真地思考了一场。看着老人那样诚挚的面容，我内心自觉惭愧。我们自己敝帚不珍，就在上一代人好不容易开始理解我们当年的思想经历时，“六八年人”自己却正在走向消失。珍惜这一经历的当事人，一个一个少下去，理解这一经历的老一辈学者却可能一个一个多起来。这不也是思想史，而且是以现在进行时态在当下发生着的活生生的思想史吗？

就在我几乎对自己这一代人失望的时候，发生了一件很有戏剧性的真实故事。1994年春节，上海邀请发起全国灯谜大赛，电视台录像向全市转播，荧屏一闪，突然出现一个我一直在打听，打听了12年也不知下落的朋友的面容。不错，就是他！我赶紧搁笔，去那个比赛地点找人，一问，却道是已经离去，刚走一天。我枯坐在那座公园里，颓然无语，茫然若失。几天后，我把这场寻友不遇的感受，写在上海《文汇报》的“笔会”版上：

自从离开那个黄土弥漫的省份，最后还值得怀念的也就是他了。十多年前我们有过一次长谈，分手在灰暗的铁路铁轨边。他有过那样辉煌的思想经历，在当时的思想棋局中，可算得业余八段。他怎么会摆弄起灯谜，而且是大陆惟一的职业谜手？曾经沧海难为水，他能放弃那种思想棋手的巅峰生涯吗？这也是一个谜，而且是更大的谜。

我自以为我所有的写作就是为了我的同代人，但是我的同代人大都离我而去。我只能放弃希望，放弃寻找。

这件事结束，我是真正绝望了。不管出于什么原因，是沉下去，还是浮上来，他们要么是失语，要么是失去记忆，都成了思想史上的失踪者。少数真正的思想棋手，被紧紧踩在社会的最底层；另一些浮上来的学术明星，并无多少思想可言；这些年越炒越热的"知青热"、"老三届热"遮蔽了当年那一批人的精神追求；某些参加过"六八年思潮"的人，竟也参与了这种实际上是在篡改他们精神轨迹的庸俗合唱；一些成功的"六八年人"，在"一地鸡毛"的伴奏下，满脸油汗地高唱着自己的"劫后辉煌"，却把当年真正可贵的"六八年精神"置之脑后——所有这些，构成了一幅破碎而又扭曲的图画；面对这幅丑恶不堪的图画，我只能背过脸去。

今年春节，我又被拖着参加了几次当年插队落户人的聚会。内心的隔阂日盛一日，最后是能躲则躲，实在躲不过，只好以沉默度过那种热闹而又空洞的聚会。这一段时期，我正赶写《随想录》，几乎每天都写一点。我对自己这一代人的辩护在本代人中也许是最为漫长也最为顽强的。因此，在写出《随想录·这一代的事》这一章节题目时，我还想挣扎，最后为自己这一代辩护一次。但是，底气越来越弱，声音越来越轻，终于被内心另一种声音压下去了：

我相信，有两场"文革"交织在一起。前一场"文革"是自

上而下，后一场"文革"是自下而上。前者激发了后者，也利用了后者，后者也一度支持过前者。不久，后者背叛了前者，成为"地火在运行"，使前者坐立不安。因此，1968 年以后的上山下乡，既有解决城市多余劳力的技术性考虑，也有驱散思想火种的非技术性谋略。那样的思想火种，留在城市太危险。在后一意义上说，那场席卷两千万人口的大迁徙，有点类似俄罗斯驱散十二月党人，"广阔天地"成了"广阔的西伯利亚"。而绝大多数平平常常的中学生，被哄赶下乡，哭哭啼啼，到老都未必明白他们是那一小批人那一小批危险思想的无辜陪送者。这样的历史安排当然是不公正的。"六八年人"永远欠着他们同代人的这笔历史债务。

10 年后，我们的"西伯利亚人"得以回城，甚至进了大学，不料思想史上以"一九六八"命名的那一页精彩记录，亦以离城始，返城终，逐渐受潮瘫软，发黄变质。时至今日，它已经像一张废弃的陈旧日历，飘进了一个硕大无比的废纸篓——灰色城市。

大多数人在这座灰色的混凝土森林里，变成了灰色的小官吏、小职员，正在抱怨生活的不公，要求生活给予补偿。当年的精神追求没有升华为超意识形态追求，即随意识形态的破灭而破灭，坠落为一堆叽叽喳喳的抱怨。

少数杰出者正在向等级序列的更高一层冲刺，成了托尔斯泰笔下卡列宁式的人物，只是还缺少俄罗斯式的贵族教养。意识形态已经淡出，社会结构的转型期已经开始，但是，半新半旧、半阴半阳的过渡状态还会拖延一个历史时期。在这一历史时期，由于具备底层生活经验，洞察社会政治结构及其组织细胞的各种缝隙，内心深处又解除了意识形态虚假道德束缚，"六八年人"将游刃有余地穿插于各种结构的间隙，从中渔

利。新一代社会中坚也许就会这样形成。

新一代社会中坚是灰色的，我把这种颜色命名为“中国灰”。这是因为“六八年人”的内心世界有过一场灰质化裂变，那场裂变无法确定是在哪一天发生，但却可以看见那股“中国灰”一天天从里向外泛出来。当年的思辨能力很少转化为思想史上的精神资源，而是转化为在世俗层面上夺取权力资源与生活资源的经验。在反对传统政治文化与意识形态政治文化的同时，或在此之前，被反对的这两种毒素已经渗入我们的内心。我们的内心伤疤累累，已经结痂成茧，外伤变为内伤，很不透明，甚至难以射进阳光。当年“西伯利亚”的广袤土壤只收获了几个卡列宁，不会有普希金，不会有车尔尼雪夫斯基，更不会有别林斯基。一代人有一代人的大限。这一代充其量只能清洗这块土地的外部毒素，其内部毒素大概只能留待后人清洗。我们这代人已走到历史尽头，大限就在这里。

“六八年人”的精神生命如此短暂，是否已经死亡？

赋予我们精神生命的那块思想文化土壤，是意识形态政治文化。给予最善意的估价，只有 17 年积累，太贫乏，太浅薄。尽管我们当时读了一点黑格尔、别林斯基，这种非主流读物能起的作用毕竟有限。更何况德国哲学、俄罗斯文学与 17 年政治文化在某一个方面是同属一脉，后者是前者的遥远的后裔。因此，这一代人精神短命的内在原因，还在于当年我们吞咽的精神面包既有营养也有毒素，我们只坚持其营养一面，拒绝反刍其有害的一面。

在当时的阅读氛围中，读黑格尔、别林斯基是有启蒙作用的。然而另一方面，则有可能在一个更深刻的层面上接受并捍卫正在迫害我们的意识形态。迫害者与被迫害者在精神血缘上是同一血型，二者之间的差别，可能仅在于同一血脉里上源

与下层的差别。因此,"六八年人"当时的思想反叛,是在一种精神樊篱内的游击活动,并未跳出如来佛手心。我们与当时迫害我们的东西,有一种相反相成的内在生命联系。故而我们能在这种意识形态的兴旺期,长出一片精神小草,但不可能长出独立的参天大树,甚至连灌木丛都难长出。那一片小草,只有一个生命周期——伴随意识形态的生命周期,一荣皆荣,一损皆损。一旦意识形态结束,调用毛泽东语式,"皮之不存,毛将焉附"?沼泽地里的小草迅速枯萎了。

对这一代精神生命的否定,有两种态度。一种是向下突破,返归世俗的沼泽地里打滚,这一代人中已有不少人这样做了。这是一种个人选择,你只能尊重。还有一种是向上突破,脱胎换骨,掏洗原来意识形态的底色,更换精神血型,走出另一种理想主义的价值取向。向上突破太艰难,到目前为止,我只在一个人的作品里看到有后一希望,那就是张承志。他欲以笔为旗,只身面对当今虚无主义思潮的十面埋伏。这样的人不是太多,而是太少。同时亦担心他拒绝淘洗昔日的精神资源,恐难有效抗拒虚无主义。如果笔管里流动的是"六八年人"的旧式理想,这样以笔为旗,那么下一代可能会以调侃的语气问出一个问题,令我们哭笑不得。这一问题是:

——"红旗到底能打多久?"

我敬重张承志的孤胆英雄气。我以目相送,看着他在荒芜英雄路上逐渐远去。

正在消逝的1968年思想群落,后来据我了解,当年在北京有过更为自觉的思考。在内地其他省会级城市,也有过零零散散的村落。与此相应,1968年的大陆,还出现过一些半地下的文学群落,如以食指为代表以北岛、芒克等人为主将的白洋淀村落。白洋淀畔那些半地下半业余的诗歌活动,构成了这一代文学生命的

“根”，至少是“根”之一，比来自西方的“符号根”更有泥土气息。文学群落比思想群落幸运，从白洋淀村落到朦胧诗，从朦胧诗到崛起的诗群，再到今日之先锋作家，这条线索始终未断，而且顽强发展，结成了正果。近年来一部分文学史家正在紧紧追踪这一线索；一些冠之以“文革时期的地下文学”的出版物正在公开发行；大学课堂已经开始讲授有关这一现象的文学史篇章；不定哪一天哪一个文学博士会以此课题很严肃地拿到一个很滑稽的博士学位，那时食指和他的伙伴们肯定还活着，听到这一新闻，一定会觉得啼笑皆非。相形之下，1968 年民间思想界的“食指群”则令人感慨。也许是“思想食指”比“文学食指”所需要的外界环境更为宽松？也许是“思想食指”必须先指向自己，对其内部精神生命的淘洗要求特别苛严？总之，不知是哪个环节出了问题，或许是所有的环节都出了问题，一群“思想食指”刚刚拱出大地，一阵暴风雨袭来，很快就夭折了。他们没有结成正果，他们成为一根根被掰断的食指，至今还处在失踪状态……

我含恨怀念我们的“食指群”。恨意难消，却还是想追赠他们一个集体知识分子的职称。不管当年是高中生，还是初中生，也不管现在是局长，还是街头修车摊主，当年那种业余状态下的精神生活，相比新科举制下现在那些功名在身吞吞吐吐的青年教授，他们不是知识分子，却又比知识分子更像知识分子。只是这一类知识分子如其他类型其他辈份的多数知识分子一样，在精神生命上，也是短命的一代。大多数人未老先衰，提前进入暮年状态。就外部环境之恶劣，人们应该原谅，说一声：“可惜”；就内心状态之残破，后人再厚道，至少也能说一声：“可悲”。有人说，历史的苦难总是能换来历史的巨大进步为补偿，我现在则十分气短，越来越没有底气说这句大话。更多的可能是，历史苦难

罗曼·罗兰说,30 岁——有人才开始,有人已经死了,大概说的就是这种情况。我们恐怕又得为一代新人送葬。中国有的是人,而且是代代有新人。然而,在代与代之间,你却难以看到一条代代相连的思想史连线,一环一环向上螺旋发展,向上突破成功。你能看到的是思想史资源的一次次浪费,一代代重复,最后是一次次掉头下行,宣告失败。你还想再看看?不必了,俱往矣,数风流人物,不看今朝!

与历史学其他部类一样,思想史从来是也只能是文字记载的历史。它历来势利,只认文字,而且是变成铅字的文字。除此之外,它又聋又瞎,听不见也看不见旷野里的呼唤。所谓思想史的长河,只不过是一条狭长的小溪。在这条小溪的两边,是望不见尽头的无尽黑暗。一代思想者失踪,迷失在思想史这一边或者那一边的黑暗里,不会引起思想史长河的一声叹息。它连一个涟漪都不会泛起,不动声色地、熟视无睹地继续向前滑淌。思想史上大规模、小规模、集体性、个人性的失踪事件,几乎每一代都发生过,已经发生过无数次了,以致我时常怀疑我所操持的这一行当,究竟是思想的保存者,还是思想的暗杀者?被它暗杀的思想,也许比被它保存的思想还要多。它整合了多少整数,已无关紧要。重要的是,它又暗杀过多少除不尽的“余数”?它既然能暗杀像顾准那样大的“余数”——拆下自己的肋骨当火炬点燃,那就不难暗杀散落在民间村落更为幼小的零散余数。“无边落木萧萧下,不尽长江滚滚来”——曾鼓荡过多少人读史之后的胆气?然而我怕读也恨读的,就是这一熟句、俗句。是无边落木,陪衬着不尽长江?还是不尽长江,流淌着无边落木?两边来回读,怎么读都令人黯然神伤。还是翻过来读,才像一个暗杀者每天都在逃离作案现场,慌不择路,夜奔前程的连续记录!你追寻这串脚印,不由得迎风撒泪,青衫长湿,还要追问:难道思想史只能这样流淌?

不是别人,正是子在川上曰,逝者如斯夫

逝者如斯夫？逝者如斯夫……
歌德诗云：

> 我曾领略一种高尚的情怀，
> 我至今不能忘却，
> 这是我的烦恼……

是的，这是我的烦恼。

（本文发表于《读书》1993年10月号）

岂有文章觉天下

1997年春，我应联合报系文化基金会邀请，赴台湾学术界访问。4月11日晚，中研院钱永祥诸君带我去台大附近的紫庐茶叙。正逢紫薇盛开，月光疏影，暗香袭人，恰是一年中紫庐最好时候。朋友告诉我，紫庐得名即缘此。原主周德伟，生前60年代被台大解聘，曾在这里发愤翻译哈耶克《到奴役之路》；邀我来此的几位朋友，十几年前都是殷海光的学生，初始研读哈耶克，也是在这里。当年白色恐怖，这所盛开紫薇的小院子几乎成为台北自由主义知识分子的聚集地。能在这样的地方交流双方共同关心的问题，以茶助兴，言谈投缘，当然是再好没有。分手时，我想知道紫庐中是否还留有周先生遗迹，朋友领我至茶园正厅指示墙上挂有一幅周先生生前遗墨：

> 岂有文章觉天下
> 忍将功业误苍生

我像被什么东西骤然击中，内心震动，一时无语。几个月后我回到海峡此岸为彼岸读者写篇序言，但是心里明白，此时所言，几乎都是在那天一时无语之际就已经产生了。

200年前法国启蒙运动思想家如伏尔泰，如狄德罗，如果能看到那幅字，他们会怎么想？至少，以善写忏悔而闻名的卢梭一定会有不少感慨。他也许会后悔1762年《社会契约论》中的这样一段名言：

> 如果我们撇开社会公约中一切非本质的东西，我们就会发现社会公约可以简化为如下的词句：我们每个人都以其自身的力量及其全部的力量置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体不可分割的一部分。
>
> 只是一瞬间，这一结合行为就产生了一个道德的共同体，以代替每个订约者的个人；组成共同体的成员数目就等于大会中所有票数，而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的大我、它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格，以前称为城邦，现在则称为共和国或政治体，当它是被动时，它的成员就称它为国家；当它主动时，就称它为主权者；当它和它的同类相比较时，则称它为政权。至于结合者，他们集体地称为人民；个别地，作为主权权威的参与者，就叫做公民，作为国家法律的服从者，就叫做臣民。

30年后，罗伯斯庇尔执导的雅克宾专政进入法国大革命高潮。整个雅克宾专政的社会政治设计，从最善良角度讲，就是将卢梭此段名言落到实处，将思想从纸面落为实践。故而我在本书中称罗伯斯庇尔为地上行走的卢梭，而卢梭，则是预设在启蒙运动里一个纸面上的罗伯斯庇尔。法国大革命之后，这股左翼浪漫思潮继续蔓延，从法兰西到德意志，从俄罗斯到大清国，直至“江河横溢，人或为鱼鳖”。历史上没有一个文人型思想家如卢梭能有如此悍力，一支笔搅动欧洲与世界，直到 1989 年尘埃落定。我们事后看法国大革命开始于 1789 年，至东欧巨变 1989 年，不多不少 200 年，这 200 年的左翼世界思潮，组成一个历史单位，最有概括性的命名，大概只能称之为“卢梭思潮之 200 年”？所谓“文章觉天下，功业误苍生”，卢梭与罗伯斯庇尔两人，真是走到了头，也做到了

头。

1903年，卢梭政治著作第一次被中国留日学生翻译进中国。此后将近100年，除了梁启超、严复、张奚若等人个别地抵制过这一思潮，卢梭思想在中国政治学、历史学领域里始终被正面评价，并溢出学界，变形为主流意识形态。可以毫不夸张地说，这100年所有的外来思想中，没有一种思想如卢梭《社会契约论》中提出的“公意论”(general will)留下了那样深远的影响，以卢梭滥觞的法兰西政治文化，已经融进了中华民族的政治血液、政治性格，百年不衰，代有其言。绵延至本世纪最后20年，当大陆新一代知识分子欲向“解放”的路上迅跑，首先拿起的“解放”利器，竟还是这一羁绊自己的思想绳索。

就我自己而言，如果说有什么意识觉醒，似应回溯到“文革”时期。这些年流传海外控诉“文革”的书籍、回忆录、材料或书信，大多囿于一家、一己，甚或某一权力阶层的上下反复，缺乏历史纵深和社会视野，时间上跨不过1949年以后的正统观念，空间上跨不过所属阶层的内部恩怨。换句话说，无论是过去的歌颂，还是今日的控诉，不少人仅在一个平面上推磨，基本上是从一个相反的极端跳过来，重演“文革”当局得势时强迫人们接受的“就是好，就是好”那一著名歌曲，只是易之以“就是坏，就是坏”。那样的思维方式，只说明这个民族尽管经历有那样一次空前劫难，其历史意识却没有换来多少值得称道的长进。我读那样的回忆录，似曾相识，有点像读波旁复辟时期中产阶级的回忆录，却很少有后一类作品能让人眼睛一亮的时候：经大起大落之后的大彻大悟。[①]我们的“文革”回忆录，其中有正当控诉，理应同情；有真实史料，值得珍惜；但也不必讳言，其间弥漫着许多真真假假的仿中产阶级趣味，亦可一笑置之。[②]我想说，法国革命已经允许各种研究观点并存，而在大陆，我们虽然拥有这样一座信息量并不低人多少的历史宝库——足以滋养两个年鉴史流派还不止，但由于众所周知的原因，真正称得上

是客观研究的“文革”史还没有出现，更遑论不受意识形态影响的独立观点。这样一座凝结着民族血泪的历史宝库，如同一堆历史垃圾，只能在上面抹鼻涕，却不能认真进入研究，实在是思想学术界一大憾事，足以让外人耻笑。我还想说，历史上至少有两个“文革”，现在被挤压在一起，难以撕开。前一个“文革”，是人们目前正在控诉的“文革”，当然是黑暗加血腥，怎么否定都不过分。但在这个“文革”的下面，还有另一个地下“文革”，曾在黑暗血腥之下游窜思想的火星，类似鲁迅所言“地火在奔突”，或可称“反文革的文革”？认真一点的做法，似应在这同一条牛身上剥下两张皮，将后“文革”与前一个“文革”小心区别，谨慎分析？所谓第二个“文革”，或“反文革的文革”，是从当年大民主、大辩论、大字报这些畸形的政治环境中，催发出知识分子尤其是大、中学生的政治思考，尽管这些思考难以彻底挣脱当时的思想牢笼，却有一种最为难得的思想气质在其中艰难生长，即怀疑精神。这种怀疑，一开始是指向本地政治权威，逐渐发展到怀疑中央“文革”，乃至最后犹犹豫豫，怀疑至最高当局。怀疑精神起初是被“文革”当局唤醒，甚至一度为其所利用，后来则越出其轨道，向着反“文革”方向发展，终于引起“文革”当局的惊呼：“怀疑一切”是“极左思潮”，需坚决打倒，彻底镇压！随之而来的，果然是残酷批斗与迫害，其严酷与持久程度，远远超过“文革”初期对所谓“走资派”、“反动学术”的冲击，直至“文革”当局被推翻的 1976 年，上海还有人被押上刑场枪决。整个“文革”过程，尤其是到了中后期，这样两种“文革”内容的冲突，或隐蔽或公开，绵延不绝。前一种官方“文革”尽可能扑灭后一种民间反“文革”的“文革”，后者则不绝如缕，屡扑屡起。当年被扣上异端帽子者，多为名不见经传的小人物，其思想命运具有双重悲剧性：官方“文革”猖獗时，他们是被镇压的异端，官方“文革”被推翻以后，思想史上的这一页仍然被意识形态单一话语遮蔽。这样一部内部充满对立紧张的“文革”史，是在今日能发表回忆录者之狭

随视野外发生的,其思想内涵更非今日正统派史家所能想象。[3]我在80年代中期曾经提出,至今还是认为,"文革"史是一部充满悖论的历史。就思想层面而言,官方"文革"原本充满中世纪的反智气味,谁也没有料到,就在这样反智主义的氛围中,竟然激发起一种与之反对的启蒙精神。如何拨开意识形态话语的不断遮蔽,提示这样一种反智与启蒙相反相成的历史悖论,应该是治当代思想史者最有兴味的课题。当然,谁也没有理由忽视这一页历史的局限。当时走上后一条道路的人,在思想资源方面难以与英美思潮接触,多囿于德、法、俄浪漫激进范围,这就留下日后一段更为艰难的思想路程等待他们长途跋涉——在保存精神锐气的前提下,如何自我反思,自我突破?这一代人必须咬断与其精神母体的脐带,他们才能重新出发,此其一。[4]其二,当时走上这条路者在人数上并不多,即使走上这条路也是行百里者半九十,能在反思后再走一程者,限于种种客观条件,更是寥寥无几。不过,以后80年代的思想史证明,尽管只残留下星星点点,却正是最后剩下的这一些人,参与点起了新思想的薪火。

我于1970年离开上海,孤身一人,赴中原河南兰考一个贫苦乡村插队落户。当时仅初中毕业17岁,之所以不顾父母反对,去那样一个地方吃野菜啃窝窝头,原因之一,是因为那里有一个集体户吸引我,他们是由上海9个重点中学的高中生自愿组成,在那里开辟了一种边劳动边读书的共产主义生活方式。故而我特别能体会上述卢梭所描绘的那种社会集合方式。我就是在那个环境里第一次读到马迪厄《法国革命史》的汉译本,并生出对法国大革命史的浓烈兴趣。1971年林彪事件发生,彻底打破了我对"文革"当局的犹豫与幻想,集体户的共产主义气氛也随之解体。此前已经发生的那种怀疑精神,与此时产生的对那个虚幻"公意"的切肤之痛,两者交织在一起,大概只有小说《牛虻》中亚瑟发现被教父欺骗时的心境方能比拟。

我当时的想法是，真要有效思考，只读毛泽东晚年那些号召青年人造反的思想、马克思恩格斯选集、俄罗斯19世纪车、别、杜那些人的文学型社会评论，已经远远不够。必须从头开始，去读西方政治思想史的其他作者、其他作品。此后招工进工厂，我给自己制定了一个自学计划，远离当时对年轻人还有很大吸引力的文学，从历史入手，先西方史，后中国史，然后是西方政治哲学，给自己打扫出一块尽可能干净的思维出发场。当时，白天是繁重的体力劳动，一顿饭能吃八个馒头，晚上则在一盏自制的台灯下贪婪地阅读能够找到的思想史书籍，又是另一种狼吞虎咽。这样的日子大概有5年，以后调进同一工厂的子弟中学当历史教员，情况稍有改善。我第一遍读完当时大陆能够找到的所有卢梭著作汉译本，就是在那一阶段。1977年大陆恢复高考，种种坎坷，使我错过了大学门槛，于是只能发奋直接投考研究生。1982年，经4年磨难，终于考入设在古城西安的陕西师大历史系，攻读西方近代政治思想史。很长时间以后，我才明白那一段自学经历对我产生的致命影响。从这种经历过来的人，即使有幸进入高校而且留在了高校忝为人师，却很难褪尽思想的自学性格，或可称“民间气息”。在另一篇文章里，我曾将这一“民间气息”称为难以被学院生活完全吸收的“剩余意识”。当然，与此同时，他也就无可挽回地丧失了对那种单纯学院派教授前途的向往。

然而在当时，刚一跨进大学校门，急于求索之心情也可想象。我那时急不可耐，一口咬住法国大革命，而且是要从批判入手。投入书海才发现，我想清理的问题太大，先前积累的学力太弱，3年研究生时间，要看完有关文献资料都不够。结果硕士论文只能做一个边缘性的题目：《托马斯——潘恩与法国大革命》，稍稍撬动了一点大陆学界对法国大革命的过高评价而已。尽管这篇论文当时反映还不错，但我内心不甘，还是蠢蠢欲动。

1989年秋，我二进学府，投师复旦念博士，终于有机会正面接

触这一题目。那一年,我在当时对立着的两边看到了一些相通的东西:从法国革命发源,流经近代中国所形成的左倾政治文化,还在我们街头的两边涌动。这个东西,也就是我开头所说:"即使新一代知识分子欲向'解放'的路上迅跑,首先拿起的'解放'利器,竟还是这一已经羁绊自己的思想绳索。"我之所以称它是一种"东西",是因为它从西方法国来,到了东方中国,"东西"贯通,驱之不去。看到这样一个横贯东西的思潮还在80年代的大陆思想界涌动,内心很难平静。不仅仅是为了个人排遣孤愤,或是解决知性上的个人爱好,即为我们这一代人的自我反思,咬断脐带再出发,我也应该把这个清理法国政治文化源头的课题及早做完。

三年如鱼饮水,冷暖自知。1992年论文答辩时,横生波折,有学界前辈看完我的论文,拒绝答辩,理由是我的观点属于"资产阶级右翼保守主义史学观点"。前一年曾为政治原因中断学籍,被说成思想激进,有异端嫌疑;后一年被学界权威拒绝答辩,又被说成观点保守。人若如鱼,遭逢这种尴尬,已不是冷暖问题,而是两面都被烤焦,体无完肤了。不过事后想来也平静,我也继续保持对拒绝我答辩的学界前辈的应有尊敬,任何一种学术立场,只要出于真心信仰,总要比某些机会主义的"适时正确"更应该赢得人们的敬意。那种境况也不简单地是一种个人遭际,更无私人恩怨可计较。意识形态与学术话语长期共存,互为奥援,并不是多么费解的秘密,一旦有第三者落进那样的话语峡谷,两面都是那同一个"东西",等待他的命运自然是左右开火,交叉射击。我既欲批判法国革命左翼传统,遭遇一点两面夹击,应该是题中应有之意。

感谢王元化先生在那个关键时刻,给予我关键性的支持。我这里说的不仅仅是他在危难时候,慨然出任答辩委员会主席,化解了一场有可能出现的学界风波。当时,他听说我有志于清理卢梭思想与法国革命实践,即将尚未出版的顾准遗稿给我,让我从中吸取思想养料与精神勇气。我边读顾准遗稿,边撰写博士论文,孤愤

之情逐渐平息,代之而起的是另一种心境,我后来将这心境称为"平静的坏心情":"既然是闷在盖子里烧,那就应该冒蓝火,不要冒虚火"。

台湾的读者可能还没有多少人知道顾准。如果我将顾准及其遭遇换算为雷震的故事,或许有助于理解与接受?事实上,我此次从台湾回来,也确实想写一篇对比顾准与雷震的论文,那是当代思想史上又一个饶有兴味的题目。他们实在太相像,以至两岸学界现在都哀悼"天夺良人":一是经历像,都是某一阵营的高官,仕途如锦,竟舍弃高官厚禄而不顾,冒死犯难,去探险社会政治体制转型的前途,时间也差不多都在60至70年代;二是结局像,两人因此走上不归路:雷震陷狱10年,郁郁而终。顾准两次被打成右派,几度出入隔离室与劳改农场,妻离子散,家破人亡,后半生没有过一天好日子;三是晚年摸索到的思想结论也像,两人都摒弃法兰西、俄罗斯式的"革命"空想,指出一条渐进、理性的转型道路;四是人去之后学界追思也相像,雷案平反后,台湾学界每年都举行纪念研讨会,我此次到台北欲录访雷震遗迹,有热心朋友相助,尚能见到年逾九秩的雷震夫人宋英女士;顾准身后,一本《顾准文集》历尽艰难,终得出版,最近又出版了一本《顾准日记》,几乎是洛阳纸贵。当代思想史怎么会有同一历史时期出现了两个"娜拉",两个思想家"娜拉"在海峡两岸分别出走?[5]都被各自的阵营开除党籍,一个从右边往当中走,一个从左边往当中走,最后殊途同归神交于一点,只是缘吝一面,差一步即能道相见恨晚。思想史研究当然不作兴讲故事,但这里确实出现了比文学家有意想象更富意蕴的真实故事,如此有情节的思想史,是民族之大幸,亦是民族之大不幸。

顾准的先见之明,我在本书大陆版序言中多有引用,此处不赘。当时感受到的冲击,5年后的今天,记忆犹新。一方面是感到内心不再孤独,前面似有萤火探路;另一方面则感到惭愧,如果我们还不能沿着前人点拨的言路向前多走一步,哪怕是一小步,那真

是愧对先师,也愧对自己了。

1992年,我就是在这样的心境中初步写成博士论文,修改后,1994年交由上海三联书店出版。此次由《风云时代》出版社印制发行台湾版,首先应该感谢该社负责人陈晓林先生的美意。但距离此书初版,时间毕竟已过去3年,需补充需加强的地方逐渐暴露。最为要紧的是,我在这本书中以主要精力解析道德理想主义为意识形态所用形成的种种恶果,而这3年中,外部形势也发生巨大变化,道德理想主义的意识形态化毒素尚未有效清理,在精神生活的另一端,知识分子应该坚持的健康价值却呈雪崩之势。鉴于此,元化先生曾建议我将此书台湾版改名,不要用《道德理想国的覆灭》,以免为玩世犬儒者所用。我思忖良久,为尊重读者,还是保留此书原来出版的样子为好。

应该承认,这样"横着站",时有尴尬,既批判道德理想主义的意识形态化毒素,亦抵制玩世犬儒的社会风潮。伯林所言消极自由的概念未必能照搬于今日之特殊境况,韦伯所言责任伦理与今日之复杂境况也在内心交战不已。既要警惕自己因入世情切而产生改造外界的冲动,又不能因此而丧失社会政治批判的锐气,遁人隐世飘逸一路。更为困难的是,所有学理上的分疏说得再好,毕竟属静态逻辑,一旦脚履实地,每一次遭遇,都有一个如何在两难之间寻找动态平衡的问题。所谓动心忍性,这大概是在今日环境中,稍有自觉意识者常费思量、备感困难、却也最需磨炼的地方?凡有此类困难体验,或许能理解我初次见到周德伟先生的那副遗墨,为何一时失语,内心怦然所动。

"岂有文章觉天下,忍将功业误苍生"。自有启蒙以来,多少哲

弟子往还，书生意气，挥斥方遒，登车揽辔有澄清天下之志；另一方面，却又能时时跳出，保持一份现代知识分子面对生活常态，理应具有而实际上很少人具有的那样一种不得不为之、为之又惴惴的戒慎心态，如此曲折转进的丰富内心，如果换成文人骚客，费词万言，亦难说得清楚。知识界无病呻吟的文人滥觞骚情触目皆是，始终未能看到有如此清澈的洞见：中典与西学相通，常理和睿智并存，而且对仗工整，力透纸背，层层关节，豁然打通！

此前我似乎一直在等待什么，内有悱悱，欲言无言。不料却在海峡彼岸，被一位素昧平生的老人一语点破。它是从杜甫诗中脱化而来，但已不是文人圈内借吟对而自矜的浮泛空言，如此明心见道，需多少次起落煎熬，阅尽沧桑，方能最终悟得？思念及此，衷心感谢我的彼岸朋友，感谢他们在那个紫薇盛开的夜晚，带我到过那样美好的地方。

（本文系作者《道德理想国的覆灭——从卢梭到罗伯斯庇尔》台湾版序。发表于广州《开放时代》1998年3，4月号）

注释：

①我们可与法国革命之后相比，无论是右派的夏多布里昂，还是左派的维克多·雨果，且不论社会政治倾向，其天风海雨的信息含量与文革后作品的小家子气，不可同日而语。当然，我们也不能全部归咎于文学家或其他知识分子，这种差别是与更为深远的文化背景、社会结构，乃至语言禁忌联系在一起的。

②关于中产阶级，此处似可多说几句。

从已见的西方学理上说，中产阶级作为民主社会的必须结构，理应护卫；但是这样的学理逻辑并不是从今日大陆中产阶级产生的特殊背景而出，此其一；其二，目前特殊背景下产生的中产阶级，出现这样一种品相：民主要中产阶级，中产阶级却不要民主，

似乎还未引起应有注意;其三,即使将来中产阶级产生民主要求,其精神趣味却还是不值得恭维。如何给中产阶级社会属性留下足够的发展空间,与此同时,抵制其精神趣味,将是一个越来越重要的问题;其四,我这里所说的中产阶级趣味,还有一种特殊情况:有一部分是真实的,有一部分是后来仿制的——当时未必达到那种程度,只不过是部分作者透支后来出现的80年代生活水准,倒贴回去,拔高而成,故称"仿中产阶级趣味"。

③"文革"回忆录中那部分仿中产阶级趣味,已经向下渗透,今日有些新一代学者与作家,偶尔谈及,说文革则藐之,颇有点仿中产阶级口吻。这种轻薄口吻,吾期期以为不可,其原因,一大部分是因为意识形态话语遮蔽而难以了解晚近历史的全貌,怪不得他们;还有一小部分,恐怕是来自急于与中产阶级趣味接轨而形成的急切心态。这种心态,主流意识求之而不得,却是思想界突破中产阶级视野形成自主话语的一大障碍。

④这也是我为何将其思维活动称为"反文革的文革"的原因之一。他们的思想内容有反"文革"的取向,但其思维方式却与对立面相互联系,囿于上述历史断层,经近代启蒙洗礼的老一代人已经消失或难以向下传递,新一代启蒙精神只能从官方意识形态中裂变而出,这就造成他们与官方意识形态剪不断、理还乱的脐带联系。至80年代,老一代如何重新发言,新一代如何与他们隔代相交,则是思想史后来展开的一页。

⑤事实上,顾准生前已自觉到这一点,他自己把当时探索的问题归结为"娜拉出走后怎么办"。



第二辑

书斋里的革命



人文精神:是否可能与如何可能

张汝伦　王晓明　朱学勤　陈思和

张:今天在座的都是从事人文学科教学与研究的知识分子,文史哲三大学科都有。我们大家都切身体会到,我们所从事的人文学术今天已不止是"不景气",而是陷入了根本危机。造成这种危机的因素很多。一般大家较多看到的是外在因素:这一个功利心态占主导地位的时代人文学术被普遍认为可有可无;不断有人要求人文学术实用化以适应市场经济的需要;各种政治、经济因素对人文知识分子的持久压力等等。但人文学术的危机还有其内部因素往往被人忽视,这就是人文学术内在生命力正在枯竭。

拿哲学来说,它发展的动力在于怀疑和批判,但现在几乎完全没有真正意义上的怀疑和批判。哲学作为爱智之学追求的是人生智慧,作为形上之学又必然要有深切的终极关怀,这种智慧与终极关怀构成了哲学真理的主要特征和内涵,体现的则是所谓的人文精神。实际上人文精神是一切人文学术的内在基础和根据。正是由于人文精神意识的逐渐淡薄乃至消失,使得智慧与真理的追求失去了内在支撑和动力,使得终极关怀远不如现金关怀那么激动人心。

王:文学批评的现状也是如此。许多人都觉得今天的批评界太沉闷,缺乏生气,我想一个关键的原因,就是批评家丧失了对批评的根本意义的确信。你说批评是政治和社会解放的先声,是思想启蒙的利器吧,今天大家都懂得了,这只是批评的一种效应,而

不是它的出发点，更不能构成它存在的充分依据。那么批评是否能够阐发文学真谛，像自然科学那样求“真”？现在也可以看得清楚，自然科学求取的那种“真”，在文学世界里并不存在，批评既是一种人文学术，它应该有自己不同于自然科学和社会科学的存在依据。可这依据是什么？如果连这个根本依据都不清楚，批评的激情又从何而来？自然就只好吞吞吐吐，言不及义，或者干脆闭嘴，甚至借批评以营私。

朱：晓明所说的，是否可归纳为“底气不足”？这可能与“地气不接”有关。这一点，思想史研究领域也有突出表现。

“地气”，是指研究者与研究对象共处于一个人文地理环境，能够比局外研究者更真切感受研究对象的脉动流变。大陆学者研究大陆思想史，尤其是近现代思想史，即处于“接地气”位置，本来是应该能以自己的语言，提出自己的问题的。遗憾的是，这些年的思想史问题大多是从海外输入，如知识分子边缘化的问题、“五四”的反传统问题、中国现代史的激进主义与保守主义问题。大陆一部分中青年学人则忙于应对海外来题，自己却提不出真正有深度的问题。不能说海外来题没有价值。他们是旁观者清，亦少意识形态污染。但是毕竟隔了一层，难免隔靴搔痒，可能还会搔错地方。如激进主义与保守主义问题，把 1919 年至 1949 年这部复杂多变的社会史、政治史、军事史、经济史简化为一对观念贯穿始末的思想史，这就大可商榷了。是否夸大了历史中的观念力量，有黑格尔主义将历史逻辑化的痕迹？

海外学者这样谈，那样谈，无可厚非，他们有他们的问题处境。令人失望的是，大陆学人跟风搭车，纷纷奔离脚下这块“万有引力世界”，非要把一部充满形而下因素的社会变迁史，解释成一部貌似深刻的形而上的思想史。思想史的内缘性萎缩了，其外缘性却日盛一日。这就发生了这样的情况：问题在大陆，提问在海外；现象在大陆，解释在海外。纸上贩来终觉浅，这样的人文学术，不接

地气,当失底气,内在生命力萎缩,是一点也不奇怪的。

张:的确如此。长期以来人文学术界一直提不出真正的问题,似乎连问题都需从外面输入。这只要回顾一下这些年知识界的“热点”和一些常用术语就可以知道。一些实际上肤浅平庸甚至明显不通的东西,只要是“舶来品”,就会有人捧场,却完全丧失了分析批评的能力。中国近代学术史如果认真清理一下,会发现许多问题和教训。比方说,这一百多年来,称得上经典之作的思想文化作品有多少,答案恐怕会令人汗颜。为什么这样,恐怕谁也不会说是中国人的智力不行,一定另有原因。从知识分子自身来看,人文精神的逐渐淡化和失落当是主要的原因。如果你有这个精神,体现在学问上,境界自高,格局自大。而现在灵魂既失,当然就只徒具形骸。所以,今天如欲追寻失落的人文精神,恐怕先要从追问它是怎样失落的开始。

陈:人文精神的失落恐怕不是一个局部的学科现象,我怀疑的是作为整体的知识分子在当代还有没有人文精神,这使我想到了孔子所定的“六经”,这“六经”的分类很有点意思:《易》是哲学,《书》是古代历史,《春秋》是当代史,《礼》是由哲学派生的政治,《诗》是文学,还有就是《乐记》,是音乐。仔细想想“六经”确实已经包括了传统人文学科的基本格局。孔子作为中国文化传统承前启后的人物确是起了很重要的作用,他述而不作,却疏通整理了那个时代的文化传统,把学术传统一直推到文王周公的时代。这样在孔子的学术传统里,已经积蓄了几百年时间的能量。在那个时候有两种知识分子,一种是苏秦、张仪之类的纵横家,自己并无什么固定的学术理想和学术传统,但有才能,可以做帝王霸主的工具,为统治者服务;还有一种就是孔孟一流,他们虽然也周游列国到处去谋求做官,但他们是带着自己的学术理想和学术传统走进庙堂的,他们并不在乎统治者需要什么,只要求统治者应该做什么,希望通过说服统治者来实现知识分子道统的价值。但孔子的学术传

统在当时并没有成功,以后又积蓄了几百年的能量,直到汉代才实现了道德与政治的合一。很显然,那个时代道统高于政统和包含政统,封建专制其实是知识分子的文化专制,知识分子就成了这个社会的当然主人,行文出处无不在道统之内。我觉得封建时代知识分子的人文精神就是体现在这个道统中,他所学所用,出世入世,只有做得好不好的标准,并没有怎样做的疑问。可是我们今天来谈人文精神就有点可疑了,整个20世纪知识分子首先思考的是怎样做而不是做得好不好,这就说明知识分子已经失去了一个稳定悠久的精神传统作为他们安身立命的根本。据我个人的观察,中国20世纪的前半叶是知识分子企图通过重新沟通庙堂与新学术传统(即包含了西方学术传统)来恢复人文精神的尝试,但基本上都失败了。后半叶则是知识分子在"避席畏闻文字狱"的失败中自觉用隔离时代的方法来保持学术的纯洁与超然,但人文精神只能是在与时代的对话甚至龃龉中产生的,它是一种知识分子所学所用的根本之道,脱离了与时代气脉的融汇也就失去了其重建的可能,所谓学术只能是一种技术性而不是人文性的研究活动,必然会导致客观上的人格萎缩。所以知识分子现在要么学苏秦、张仪去做政治工具,要么把学术看作是自我逃避的场所,这两条路都无法重建起人文精神。

王:由此可见,人文学术也好,整个社会的精神生活也好,真正的危机都在于知识分子遭受种种摧残之后的精神侏儒化和动物化,而人文精神的枯萎、终极关怀的泯灭,则是这侏儒化和动物化的最深刻的表现。

张:其实这也不光是中国的问题。进入本世纪后,工具理性泛滥无归,消费主义甚嚣尘上,人文学术也渐渐失去了给人提供安身立命的终极价值的作用,而不得不穷于应付要它自身实用化的压力。丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》中对这一过程有过精辟的论述。表面上看是文化出了问题,实际上是文化背后的人文精

神和价值丧失了。所以人类现在面临共同的问题：人文精神还要不要？如何挽救正在失落的人文精神？

陈：说到挽救失落的人文精神，就有一个价值观念转变的问题，首先需要澄清。

余英时曾经说过现代知识分子由政治文化中心向边缘转移的理论，这个理论在说明20世纪初的知识分子状况有些道理，但在当代情况就有些不一样，现在还有没有这个政治文化的中心，还需要不需要有中心，这些问题直接涉及到知识分子人文精神的价值取向，即它的岗位应该设在哪里。我刚才说过封建时代的知识分子居庙堂中心，它进而入庙堂，退而回到民间，无论办书院搞教育，还是著书立说，都是在一个道统里循回，构成一个封闭性的自我完善机制。20年代胡适提倡好人政府，50年代熊十力上书《论六经》，都是知识分子企图重返庙堂的努力。但20世纪庙堂自毁，价值多元，知识分子能否在庙堂以外建立自己的岗位，同样能够继承和发扬人文精神，塑造自己的人格形象？这是一个非常现实地摆在知识分子面前的问题。还有，20世纪中国文化的最大特征就是纳入了世界的格局，我们面对的问题不再是封闭的中国问题，而是人类共同困扰的问题，所以有很多思想材料和思想方法都与世界相通着，而这种西方式的思想资料在20世纪中国又成为知识分子专利，这就使原有的庙堂和民间以外又加入了西方的向度，这三种价值系统在现代是分裂的，为未来的多元文化格局奠定了规模，但现代知识分子的困扰还是没有解决，即能否把这三种价值系统统一起来，建立起现代知识分子的新道统？还是把现代庙堂、民间以及知识分子的学术工作都仅仅看作是现代多元社会中的一个向度，共同来承担起现代文化的建设，而知识分子也只能在自己的工作岗位上确立安身立命的根本？也就是说，我们今天是否还应该建立一套具有普遍性的价值规范，一个新的精神中心？

张：中国传统思想的主流是有明显的普遍主义倾向的，所谓心

同理同，放之四海而皆准。西方文化的主流如基督教和启蒙思潮也都是持普遍主义的立场。这种古典的普遍主义不是预设事物的本质就是预设人的本性或先验主体性，以此作为一套绝对普遍的价值系统的本体论基础和根据。虽然19世纪的历史主义和本世纪的文化人类学用无可辩驳的逻辑和事实使那种普遍主义神话发生了根本动摇，在普遍主义者看来，普遍主义的立场仍然不能放弃，否则人类社会将不会有正义和真理，甘地和希特勒就不会有区别。然而，在背景性(contextuality)概念被发现后，要捍卫普遍主义的惟一办法只能是不问内容，而只规定一套可以被普遍接受的论证规则，凡是满足这些规则的规范和命题就是普遍有效的；另一方面，人只要按这套规则对话就可以就此达成一致。这就是哈贝马斯拯救普遍主义的策略。与此同时，则出现了所谓社会特有主义(communitarianism)立场。这种立场正如其代表人物A·麦金太尔一本书的书名所显示的，先要问："谁之正义？哪种合理性？"它明确承认人类生活形式和概念系统的文化和历史的多样性，承认不同文化的传统和世界有可能不可通约。这就完全否定了绝对普遍主义。但是，社会特有主义认为，承认这种不可通约性并不必然导致相对主义，因为在这世界上不同的传统毕竟要共存。正如伽达默尔指出的，在与其他信仰和假定的对话中可以看到我们自己的不足并超越之。但这决非是用另外一种传统的价值规范和概念系统来重新塑造自己，根据伽达默尔的理论，决定对话结构与目标的不是任何对话参加者或他们的观点，而是 die Sache(即对话的主题)。它也决定对话的真理，而这真理就是对话者关于主题的各种观点之"视界融合"的结果。共同的问题完全可以引导积极的对话产生出某种程度的"视界融合"或共识，所以，虽然社会特有主义常常与普遍主义相对，但它与普遍主义都反对后现代的怀疑主义和相对主义。我们今天当然不是要给出一个普遍的价值体系或规范，因为这完全是主体间历史的产物，而且人文精神与价值体系或

规范，也是有区别的，前者更"虚"一点。但是，如果人文精神的失落是今天人类面临的共同问题，那么通过对话达成一定的共识并非是不可能的。

王：这大概是今天中国知识分子感受尤其深切的一个问题。至少在中国，从古至今，绝大多数对终极价值的阐释都有一个共同点，就是阐释者以社会代表、精神导师自居，认定自己那一套是绝对真理，人人都该接受，甚至为此弄出许多可怕的事情来。因此，今天我们谈论终极关怀，我就更愿意强调它的个人性，具体说就是，一、你只能从个人的现实体验出发去追寻终极价值；二、你能够追寻到的，只是你对这个价值的阐释，它绝不等同于终极价值本身；三、你只是以个人的身份去追寻，没有谁可以垄断这个追寻权和解释权。正是在这个意义上，我相信终极关怀是人文学者在学术研究中最后表达出来的，实际上也首先应该是他个人对于生存意义的体验和思考。

张：当然，追寻人文精神决不是要重温话语中心或终极价值之类的妄想。而是我们大家都承认有人文精神但却失落了，而一旦完全失落，就必然会"率兽以食人"，人文世界变成丛林世界。人文精神不是一个固定不变的实体，但它虽然"惟恍惟惚"，还是有迹可寻。比如一个尊师重道的社会，就是人文精神未泯的社会；而连人文知识分子也自己看不起自己，恨不能脱胎换骨去名利场上捞一把，这就意味着人文精神的失落。人文精神的确不是什么明确的规定或规范，但却是"无状之状，无象之象"。无之不成天下。《周易》中"观乎人文，以化成天下"，此之谓也。然而它又是用之者存，舍之者亡，需要人的践履或实践，所以儒家强调身教重于言教，人师高于经师。体道、政道与弘道都是个人的事，反求诸己，从自己做起。

陈：我们在思考知识分子问题时涉及到两个范畴，一个是道德范畴，一个是信仰范畴。其实"法天"也是一种信仰，古人所谓"六

合以外，圣人存而不论”，并不去说明它是怎么一回事，只能凭人的本能去理解，或者规范自身的行为。道德可以立法，有强制的意味；而信仰是个人的事，只能靠自己体会。我跟王晓明一样，关心的是自己的问题，即作为一个现代知识分子，我们安身立命之处在哪里？如何在自己的岗位上接通知识分子的人文传统？我在一篇文章里谈知识分子的岗位意识，有好几个朋友对我说，你过去提倡现实战斗精神，现在又反省广场意识和提倡岗位意识，是不是一种理论上的退却。我在想，岗位意识可以作多重意义的理解。如果仅仅理解作认识了广场的虚妄而退回书斋去做学问，那不仅是理论上的退却，还是人格上的萎缩。但我谈的岗位是知识分子的岗位，它包括敬业精神，又不等同于敬业，还有知识分子对人文传统的寻求和继承，守先待后，守什么“先”又拿什么去“待后”？终极关怀，我们拿什么去关怀？西方有宗教，不管对不对，他们是有物可言，我们呢？“五四”传统留给我们的是使命感和正义感，但这只是构成知识分子的行为准则，我们还应该有知识分子自己的东西，包括知识传统和人文传统。如果这些东西没有搞清楚，光有使命感和正义感也是无力的。勇气不等于知识，也不等于力量。

朱：听你们三人一路谈下来，逐渐谈出一个要害问题——人文精神在原则上的普遍性与实践中的个体性。此处吃紧，我们是否在这一层面上多停留一会？

张汝伦强调的是，人文精神推到最后，是普遍主义的。我赞成这一说法。无论古今中外，凡有人群存在的地方，总有共同的东西存在，颠扑不破。文明令人惊异之处，不在于它上面的建筑多么巍峨壮观，而在于它的底部只有那么几条纤细、敏感、脆弱的人文律令，似乎不堪一击，却又是坚韧不拔。文明的整体结构是个倒三角形，而不是正三角形。《独立宣言》开宗明义是：“我们认为下述真理是不证自明的……”然后才推导出那一场革命的全部合法性。《人权宣言》开头，也有同样的语式。至于哪些真理是不证自明的，

可以有多种阐述。我觉得有一点很要紧:对人文精神普遍原则的理解,应该是形式主义的,而不是实体主义的。如果说是实体主义的,历史主义就有理由诘问:拿出考古学证据来!痞子思潮则抓住人文精神在大陆一度冻结为意识形态这一理由,一边消解意识形态,一边消解人文精神,随着意识形态的淡出,痞子思潮对人文精神的消解作用将更为严重。所谓形式主义,是指各民族具体表现

在谈话的语言说，就是以普遍主义方式推行普遍主义原则。我们今天谈论的人文精神，似乎也应以此为戒？我想说的是，一个人文主义者，如果不愿放弃这一理想，是否应对原则上的普遍主义与实践中的个体主义，持有一份谨慎的边界意识？否则，我们的人文理想越炽热，我们的存在方式就越危险，越有侵略性。顾城就是一例，他那样燃烧的人文热情，有法西斯成分。历史上的法西斯运动，在最深层面，是有人文热情推动的。可惜我们的法西斯主义批判，从来没有进入这一层面。今天的人文主义者是不多的。但不多的人文主义者中，对此有警惕的人则更缺乏。对此没有警惕，以俯瞰裁压的方式对待别人，对待大众，这样的人文主义者、道德理想主义者，有可能成为一个潜在的雅各宾党人，一个潜在的罗伯斯庇尔，一个高尚的侵略者、高尚的精神杀手。

除上述两点外，我们是否还要强调一下人文精神的实践性？正是因为实践要求，才出现了普遍性与个别性的联系与界限。一个技术型知识分子，可以只完成科学责任，不承当对社会的关注。但是人文学者之所以称为人文学者，就在于后面这一点社会关注。你处理你的人文研究课题时，可以取技术主义态度，价值中立。但却不能将这一点扩散开来，遮蔽对社会的关注。否则，你与技术型知识分子有何差异？只不过是个以人文对象为研究职业的技术型知识分子而已。孟子说："人异于禽兽，几稀？"这个"几稀"，即"人文精神"之所在。我们现在可以说："人文主义学者异于技术主义学者，几稀？"这个"几稀"，即人文主义者最难坚持，但也必须坚持的最后那么一点东西。一个人文学者，不仅要把人文学科内的课题做好、做扎实，还要关注现实，关注今天的人文环境。只愿回答过去，是学者，但不是人文学者。只有始终回答今天的学者，才称得上是人文学者。

王：对！如果把终极关怀理解为对终极价值的内心需要，以及由此去把握终极价值的不懈的努力，那么我们讲的人文精神，就正

是由这关怀所体现，和实践不可分割，甚至可以说，它就是指这种实践的自觉性。

陈：确实如此，人文精神应该成为知识分子日常生活的一种规范。读书界有个风气，喜欢把严肃的理论思考俗化为时髦的口号，简化成一些想当然的约定俗成的话题，如果人文精神也成了一种时髦的话题就没有意思了。但这就引出一个问题，我们在认识历史和现实时，有许多人为的思想藩篱，这些藩篱有的出于道德教育，有的出于社会公意，有时这些东西容易跟人文精神混淆，比如王国维的晚年政治取向，这是否就是一种人文精神的萎缩？再比如周作人……

王：周作人的"附逆"自然有种种原因，但有一条，他能拿出一套自我说服的理由，而这又来自他对自身生命意义的独特理解，你能说这也体现人文精神？再举一个极端的例子，倘若某人经过长期思考，认定人的价值在于吃喝玩乐，于是全力实践，又该怎样看待他？

张：实践的个人性，指的是实践行为的实施及方式的个别性，即任何实践行为都必须由某人自己去做，但实践行为本身的意义层面，并非个人所能决定。个人对自己的行为自然可以有自己的解释和辩护，并且，这种解释或辩护也的确可以来自他对自身生命意义的独特理解。但这种解释或辩护并不能决定他们行为的意义。每个人的确可以有对自己生命意义的独特理解，并且，基于这种理解的实践也只能是个人的事，但这种实践行为的意义却不是纯粹个人性的东西。正如不可能有私人语言一样，也不可能有纯粹私人的意义，意义总是主体间性的。尤其是人的实践行为的意义，更是如此。因此，个人行为只要是社会的，就无法避免他所在的社会共同体的普遍的实践理性的评判。这就是说，决定个人的实践行为的意义，并不是他自己，而是他生活于其中的那个社会共同体的历史、文化和传统长期形成的实践理性及其价值判断标准。

这个标准对这个社会共同体的任何成员都是普遍有效的。个人可以拒绝承认它，但却无法使整个社会共同体废弃它，即他无法改变这种普遍有效性。所谓“是非自有公论”，公道自在人心的那个“公”字，指的就是这种普遍性。

实践必须是个人的，这一方面意味着他有选择的自由，正是这种选择决定了他将成为什么样的人；另一方面也意味着他要对自己的行为负责，即他不能不面对超个人的社会公理的批判。当然，社会公理也好，实践理性也好，本身并非是超历史的，但对于产生它并接受它的那个社会共同体来说，则具有普遍的意义。它是决定个人实践行为意义的前提和基础，没有具有普遍意义的实践理性原则，将不会有公理、正义和是非，就不会有真正意义的人类社会。

如果一个人对于自己行为的解释或辩护可以成为他这一行为的最后定论，那么，不仅周作人，汪精卫对他投敌也有一套冠冕堂皇的理由。如果接受他们的解释，那怎么来理解在抗战中为国捐躯的烈士？怎么来理解像张东荪这样横眉怒对日寇威逼利诱的知识分子？怎么来理解我们的历史？怎么来区分正义和邪恶，高尚与卑鄙，伟大与渺小？显然，实践的个别性不能理解为实践原则和意义的任意性。人之所以为人就在于他能自觉具体地实践某种超个人的普遍原则，并以此作为自己人性完善和升华的途径，而我们所谓的人文精神，不正在于人类这样一种持久的实践和努力中？

朱：我们从各自所处学科内在的人文缺失谈起，先涉及人文精神的普遍原则，又以实践的个体性来限定它；从这个体性引出对相对主义的质疑，复以基本的价值规范的相对普遍性来限定它——这样反复往返，来回“寻思”，正说明人文精神的重建是个探索过程，“寻思”者左右徘徊，皆有路障，中间一条思路似乎清楚，又不清楚。我们只是想打扫这条思路，让更多的问题能够浮现出来……

张：就近代言，应该追问人文精神是何时失落、怎样失落的？

就当代言，种种“解构”思潮与人文精神的追寻又会构成什么关系？

王：还有，“国学”在目前似乎成为了一个热门的字眼，倘若真有“国学”复兴这一回事，它对我们讲的人文精神又有怎样的影响？

朱：意识形态淡出后，人文知识分子如何面对大众文化的高涨？

陈：不仅是大众文化，现实层面诸多问题都是人文知识分子无法回避的。回应历史固然不容易，直面今天则是更迫切的责任……

朱：问题越想越多，而即便是同一个问题，应答的思路也会不断丰富，对人文知识分子来说，人文精神的重建实在是一件“生死攸关”的大事，我们希望更多的同道提出更多的问题，来参与这一“寻思”的过程，不断地推动和深化它。

（本文发表于《读书》1994年3月号）

被遮蔽与被阻隔的

——从第二种"反省"谈起

王晓明　朱学勤　高瑞泉

两种反省

王晓明(以下简称王):现在可以看得很清楚,80年代末是一条分界线,在这之前和之后,社会生活的许多方面都大不相同。人文学术的变化尤其明显,有人概括为"思想家淡出,学问家凸现",由此引出了思想与学术的关系的讨论;也有人说是从"激进主义"转向"保守主义",一个典型的标志就是"告别革命"的宣告。这些概括当然都有自己的依据,但就我的感觉来说,90年代人文学术的最值得注意的变化,恐怕还不在这些上面。倘若可以把80年代人文学术的基本状况,概括为扛着"历史进步"的"规律"满怀信心地往前走(即所谓走向"蓝色文明"),那么,在80年代末90年代初,经历了种种现实的刺激之后,有些学人却对自己的许多思想前提,对那些在80年代被认为是不言自明的基本观念,发生了深刻的怀疑。从这个怀疑出发,他们开始反省自己对历史、社会、文化和政治的基本的理论预设,并且由此展开对"五四"及至晚清以来的思想、文学和学术历史的重新梳理,有人甚至提出要走出"五四"。他们愈益清楚地感觉到,他们那些基本的理论预设,很大一部分正是来自他们对这一段历史的简单化的理解。我觉得,这种

对于自己的思想前提的深入反省，正是90年代初人文学术的最值得重视的变化，它显示出了一种在精神上走向成熟的可能性，人们终于意识到了，现代人文学术所遭受的精神戕害有多么深刻，而倘若它要对社会真正尽一份力，它又将首先经历怎样艰巨的自我蜕变。

但也正因为这样，我对最近几年人文学术的某种状况就又有了一点不满。那种自我反省的努力刚刚开始，它身边又出现另一种看上去差不多，实际的用意却大两样的“反省”。它也是在那里回顾晚清以来的历史，但它想知道的却常常不是“我们何以会形成现在这样的思想立场”，而是“谁应该对八九十年代的社会状况负责”，说得夸张一点，它不是要作自我反省，而是要到历史中去捉一个“罪魁祸首”。而一旦这样去追查历史，有时候就会收获颇为荒唐的结论，譬如从对“激进主义”的批判当中，引申出“从谭嗣同起就错了”的论断。也就是说，今天人文学术的研究中并存着两种截然不同的反省，而后者似乎正在遮蔽前者的趋势。这两种反省很容易被混淆，因此，将它们区分清楚就尤其重要。在我看来，前者体现了90年代人文学术的新的素质，后者则基本上属于80年代。

朱学勤(以下简称朱)：其实，你说的那个第一种反省恐怕在1989年以前就已经开始。当时有些人有这样一种感觉，必须从头淘洗一下自己的精神源头，以避免这样一种情况：你批评的那个东西实际上和你批评的那种东西的理论预设是共通的；你是用被你批评的那个东西的精神源头来批评它流到下游以后出现的一种演变。这场反省中，不光有一些中青年学者，还有一些前辈学者。有位老先生这样对我说过：80年代思想解放运动，基本上是理论务虚会推导出来的，还是一种整体动员以后出现的普遍性思想潮流；到后来一部分知识分子起来反省，实际上是把自己从那种整体性思想潮流中隔离出来，对自己的精神发展历史作彻底反省。把自己从那张皮上剥离下来，必定有一个鲜血淋漓的痛苦过程。这样

一种个性的而不是普遍性的，内源的而不是外源的，严酷的而不是敷衍的反省，是第一种反省。这样一种反省是令人尊敬的，是必须肯定的。

进入90年代以后，出现了第二种反省。第二种反省的特征有三：一是80年代新权威主义辩论的延续。随着形势剧变，一些反对新权威主义的人守不住原来的立场，向原来自己反对的那种东西靠拢；二是生吞活剥外来的学理符号，如以实用主义的态度阉割海外余英时的观点，只取其文化保守主义的前半部分，不取其有强烈批判倾向的后半部分；三是隔绝知识分子的批判精神，以反省“五四”以来激进主义思潮为名，抛弃在当下现实中知识分子的批判责任。因此，称第二种反省是曲学阿世，也许并不过分。区别第一种反省与第二种反省，也不困难，关键看它在反省的同时，是坚持还是放弃知识分子对当下现实的批判精神？在抛弃被批评的那种东西的上游来源的同时，是批判还是保守它的下游恶变？

面对两种反省共存，而第二种反省不仅鱼目混珠而且明显占时尚地位的现实，我想做的事情有二：一，把第一种反省继续往前推。做这一工作时，不受左右干扰，不受改革与保守这些流行话语的干扰，也不顾忌这一清理工作得出的结论在当下现实会否被人曲解，坚持面对问题本身。二，当第二种反省闹得太不像话时，迫不得已，也需要破门而出，撇清从两边包围上来的学术泡沫，拨乱反正，说清两种反省的严肃区别。

高瑞泉（以下简称高）：两种反省都涉及到对近代思想的清理，因为当代的问题不过是近代的延续，近几年我一直比较关注中国社会思潮的研究。我以为，近代一百多年来出现过诸多社会思潮，包括文化保守主义与文化激进主义思潮，客观地评价它们，可以说都是对“中国向何处去”这么一个历史大问题的某种解答或方案，它们总体上构成了一场历史性的对话，整个流程反映中国人不断反省自我，对自己的处境、目标、能力与前景的探索。今天我们来

反观这段历史，至少是学者们应该也可以做到比较公允、比较理性地予以描写与评估。但是现在出现了一种倾向，对近代的激进主义思潮似乎要全盘推倒、全盘否定，把现实的诸多失误归咎于历史上的激进主义思潮。这离开公允、理性实在不可以道里计。

本来80年代末、90年代初，学界思潮有一个合理的回转。对以往处于主流状态的文化激进主义有一种批评的眼光，对近代文化保守主义的积极意义有所肯定。所以我同意晓明的说法，90年代初代表着一种进步，表明我们可以走向成熟的历史的态度。但时隔几年，这种本来应当相当理性的走向被一种非常情绪化的东西所替代，最鲜明的标志就是有些人用当初激进主义反保守主义时所采用的情绪化方式，来反对激进主义。

我们说笑话，说它是激进的保守主义，其实，有些人未必有什么“主义”，但并不妨碍他们以激烈的方式反激进主义。人们批评激进主义有情绪化的东西，文化保守主义其实同样有许多情绪化的表现。本来历史上的激进主义和保守主义都一定有某种预设，倾向是不能纯粹用经验来证明的。同样半杯水，乐观主义说还有半杯水，悲观主义说已经喝掉半杯了。你说谁对？都对。但他们的意向并不能用这种经验的判断来证明。乐观主义是说还可以继续喝，悲观主义却想说不能再喝了。这一点与保守主义和激进主义的问题很相似，它带有规范性的东西，当时无法纯粹用经验来证明，并不能完全依赖思维的逻辑来解决其争端。但是，我们今天来反省历史，理应尽可能地摆脱情绪化的东西，客观地理性地来描述与评估历史。这是思想史成为学术的一项基本条件。

要做到这一点，我想，作为一个学者应该把你对现实的评估、对解决现实方案与你对历史上的思潮的认识分离开来，不要两者缠夹不清；另外作为思想史的理路，也应当注意区别文化激进主义思潮与操作层面的政治激进主义运作。

现在不少批评激进主义的人毫不在意这里的区别。把20世

纪政治生活中的一些缺失，譬如“文革”这样的事情，归结到新文化运动的文化激进主义。甚至认为源头就是谭嗣同，要是没有《仁学》，20世纪就没有革命？现在不要革命，以前的革命都错了？我们现在希望社会能够在有序的状态上不断地协调发展，能够逐步地有效地解决社会发展中的诸多问题，但是这种社会关切决不等于我们因此可以默认对近代激进主义的不负责任的谴责，至少应当将这种赶时髦的东西与严肃的学术研究郑重地区别开来。

这是什么样的“保守主义”

朱：目前的保守主义思潮是一种弥漫性的空气。他们把自己标榜为英美式的经验主义保守派，然而，英美经验主义是怎样看待历史，怎样对待现实的呢？

第一，历史有很大的或然性，不是必然的，不能对历史作整体逻辑的解释。以往积淀下来的历史遗产，是层层累积的结果，不是主观意志故意设计的产物，也不是客观意志必然流经的遗物。因此，对以往的历史，只能采取一种保守的态度，维护它无意中累积下来的合理成分。也就是说，不承认逻辑的历史，只承认历史的逻辑。现在大陆学术界的保守主义思潮面对历史，则是取一种事后诸葛亮的态度：今天的局面是某种正确的历史逻辑被激进思潮破坏的结果，因此，从今天开始，人们应该袖手旁观，再不要破坏这条可爱的逻辑自行运转了，等待它自己变出某个善果即可。（王：从前是倒转，现在是顺转了。）这是经验主义的历史观，还是先验论的历史观？

第二，既然对以往的历史不能作整体的逻辑解释，那么，对将来的历史也不能作必然论的设计。而第二种反省者则相反。他们以逻辑图解历史，其逻辑的延伸，就是以必然设计历史。如从歪曲马克思主义是吃饭哲学开始，然后设计大陆社会的发展四阶段：经

济发展→个人自由→社会正义→政治民主,断定这即是大致的四个逻辑程序,也是大致的历史顺序。这样的思维模式是黑格尔历史与逻辑一致论的拙劣运用,是典型的先验论,与英美经验主义何涉?这种历史与逻辑一致论,后来经过革命性改造,成为以后席卷欧洲大地的诸多革命风暴的哲学来源之一。以这样的革命哲学来宣称"告别革命",岂不是滑天下之大稽!这还称得上反省?只不过是以上游哲学来为下游演变提供实用主义的辩护。

第三,经验论保守主义由历史是偶然的,推导出对当下现实的参与批判态度。因为历史是偶然的,影响下一个历史环节的形态的"这一环"就在当下的现实中,所以历史偶然论面对现实,比历史决定论更有紧迫感、责任感,不可推卸感。从历史偶然论是能够推出一个现实紧张论的,由此才产生一种从低调忧患进入的参与立场,批判立场。历史决定论则会推出两种相反的态度,一是狂热的高调革命论,以为真理在握,逆我者为历史的反动者,以往意识形态话语体系中的"反动"一词,即来源于此;二是彻底的逃避主义、犬儒主义,人力扭不过历史,人对历史完全可以或只能采取一种袖手旁观的态度。历史决定论在这里一变为逃避有理论、犬儒有理论。后一种状态现在恰恰是目前那些时髦的保守主义者真正的心理状态。他们反省高调革命论的结果,是跳出历史决定论的前一个泥坑,坠入历史决定论的后一个泥坑。这种犬儒式的反省,实在不值得恭维。

第四,对社会现实的态度,他们与真正的保守主义者不一致。他们现在言必称英国18世纪的伯克。伯克是他们歪曲的这样吗?雅各宾执政前,他始终对法国革命持同情态度。只是到雅各宾暴政出现,伯克才发表那篇气势磅礴的《法国革命感言录》,大陆当下的保守主义有这种态度吗?法国革命之前是美国革命,而美国革命是脱离英格兰母邦的革命,对英国人刺激更深。但是伯克对美国革命却是持热烈支持的态度。潘恩参加了美国革命,还回国鼓

动英国革命，对这样一个人，伯克是敞开家园欢迎。在潘恩被世人遗弃的时候，不是别人，正是伯克给他提供了避难的庄园。起伯克于地下，他能接受我们20世纪90年代那样畏缩的“保守主义后裔”吗？

所谓反“激进主义”

高：最初是海外一些学者批评“五四”，认为中国的现代化之所以徘徊不前，是因为经过“五四”激烈的反传统，权威丧失，价值真空而致。这就提出了一个严重的诘难：谁应该对近代的价值迷失负责？我说：应该由历史来负责。历史是极复杂的过程，绝对不是少数知识分子自觉的产物。如果一定要追寻“五四”与权威丧失的关系，那么“五四”首先是权威丧失的结果，然后才是它进一步加剧的原因。因为很明显，讲惊世骇俗的话不是从陈独秀、胡适开始，龚自珍就极惊世骇俗，他警告清廷如果不乘早自我改革，将有“山中之民，大音声起”；梁启超已经大讲道德革命，为什么只有到“五四”，几个书生登高一呼，才天下景从？而以前的人都没有类似的社会效应？你一定要从社会生活中去寻找原因，而不能将之归结为几个思想家的言论。可惜这样一个基本的错误思路几乎成为某些讲保守主义的人们的预设。研究思想史当然可以以思想家为中心，但涉及到基本价值问题，就决不能局限于思想家。将涉及整个社会的问题化约为观念史，拒绝作任何观念史还原，将它和社会生活的方方面面都切割开，这是最简单的观念论错误，完全无法说明社会价值系统的兴衰与变更。

王：从你们刚才的分析就可看出，要从80年代人文学术的那些不足之处走出来，是多么困难。譬如那种绝对化的思路，一说“全盘西化”有问题，我们过去将“西化”想得太容易了，就立刻走到另一个极端，说根本就不应该西化，应该坚持“本土性”，等等。他

就没有想到，所以会批评"全盘西化"，正是为了中国文化能更好地吸取外国文化，所以会检讨前人为什么忽视了中国文化传统自身的巨大惯性，正是要求得中西文化更好的融合。学勤刚才讲的那种不健康的反省，其隐含的思路也有这种绝对化的毛病：过去往左边走，错了，现在就反过来，一齐往右边走。所谓从"激进主义"转向"保守主义"，是不是也是这样呢？

再就是那种机械的历史观，把历史想象成一条直线，前面差之毫厘，后面就失之千里。张元济在1948年说，倘若没有戊戌政变，朝廷就不会失去民心，君主立宪的道路就能顺利地走下去，中国就会强大，日本人也不敢来侵略……但他紧接着又说，可惜历史不能这样假设。60年前他就已经知道不能这样去看待历史，我们现在还要犯这个毛病，那就太没有长进了。

高：我以前也曾觉得戊戌变法如果能成功，那确实不错。这可以说是读历史的遗憾吧。但历史不容假设。所以面对以这种假设为前提写出的"学术"论著，我们不得不作出反应。这类论著说梁启超的改良思想非常好，可是中国人没有选择他而是接纳了谭嗣同式的激进主义。康梁一派中谭嗣同是最激进的，他赞美法国大革命，"誓杀尽天下君主，使流血满地球"，愿意做陈涉式的反叛者。但是他根本没有去造反杀人，他还是当他的军机处章京，襄助光绪的改良新政。（朱：他没有把《仁学》的激进内容付诸实践）他甚至没有将《仁学》公之于众，而只是私下著述。也许戊戌变法成功此书就烧掉，至少删改掉。后来发表《仁学》的，恰恰是谭嗣同血洒菜市口之后梁启超干的。慈禧用刀斩六君子这种方式堵塞了改良这条路，温和的梁启超也一度激进起来。历史就是这样，不断地试→矫正→再试。所以，激进不光是思维的逻辑而是历史的逻辑，根本上是社会条件激发了激进思想。当然它又进一步影响了20世纪，但仍然只是原因的一部分。20世纪中国在现实操作层面有许多失误，给人们很大的受挫感。温和改良的动作方式受挫，人们就很

难拒绝走向激进。你没有理由要求人们把情感意愿都泯灭掉、以完全理性的方式慢慢等待，或者说等待历史按理性去演变。

朱：他们对激进主义的批评有两个前提需要质疑。一是所谓近代史上激进主义的逻辑发展，能否承当中国事变的“罪魁祸首”？其逻辑发展的第一段落是否需要将其还原到产生它的具体环境，作“实”事求“是”的研究，而不是离“事”言“理”？二是他们笼统批评80年代激进主义，从文化层面一口气说到政治层面，似乎那时既有文化激进主义，也有政治操作层面上的激进主义，真有那么回事吗？

近代激进主义，其实是在具体的历史环境中温和的改良受挫以后出现的历史反弹。你不能把激进主义的言论与当时的具体历史环境切断，孤立地说19世纪90年代有一段，20世纪20年代、30年代、40年代、50年代等各有一段，然后将这些段落穿起来，构成一条激进主义的形式连线，就说这条观念连线是造成中国剧变的“罪魁祸首”。第一，从纵向总体上说，作为思想史研究对象之一，激进主义本身的历史发展不是不能研究，但是不能将这一连线作为中国事变的“罪魁祸首”来说。如果要探询中国社会剧变的原因，那就应该把这条连线还原到当时的历史环境中，归纳出更多的连线，如经济的、政治的、军事的，乃至外交的，在诸多连线交织形成的立体图形中，来追寻可能存在的答案。第二，从横向个体上说，激进主义这条连线上的每一段落与当时产生它的历史环境的联系，每一阶段也不相同。不能仅仅依据形式上的某种相近，抹煞这种联系在每一阶段的实质区别。如20年代的激进主义与毛泽东“文革”时期的激进主义，尽管形式上有相近之处，如“反孔”，但是二者具体产生的社会背景有天壤之别，由此发生的文化、政治作用更不可以道里计。

至于80年代的激进主义思潮，则有一个更重要的东西需要区别：文化激进主义与政治操作层面上的激进主义是两回事，不能眉

毛胡子一把抓。现在不仅在学理上,在具体事实上都有眉毛胡子一把抓的情况。

从学理上说,一个文化激进主义者,不一定是政治激进主义者,如谭嗣同;反过来,一个文化保守主义者,在政治理念上也可能是有激进的根本反对者倾向,如海外新儒家。最典型的是现在被大陆保守主义者奉为圭臬的余英时先生,他在文化上是保守主义者,在政治理念上恐怕是恰恰相反。现在大陆保守主义者对余英时先生的态度是典型的"眉毛胡子一把抓"的实用态度,拿过来就用,也不管在逻辑上是否出现了"腰斩""逆取",不能自洽的情况。

从具体事实上说,80年代确有文化激进主义的现象,但是当时的文化激进主义者在政治理念与操作行为上,却都是改良主义者,并无激进可言。当时的情况,大街上具有意识形态所说的那种"自由化倾向"的人到处都是,但是严格意义上的自由主义者可以说一个也没有。这才发生我们开头所说的那种现象,以被批评对象的理论前提批评被批评者。事情才过去几年?关于80年代的历史记忆就如此混乱:似乎80年代有文化激进主义,就有政治激进主义,文化激进主义等于政治激进主义,而且是新"罪魁祸首",应该对后来发生的事情负责!与此同时,则煞有介事地在那里宣称要"告别革命",我们发生过告别者所暗示的那种"革命"吗?我们怎么会糊涂到以学理语言复述那些事后补加上去的意识形态说法?一个民族的学术界,应该是这个民族的记忆库。而现在的情况却是,这个记忆库里的某些部位,本身变成了破坏民族记忆程序的病毒来源之一,其记忆能力的紊乱与失常,到了令人吃惊的程度。

我们刚刚说到谭嗣同写《仁学》时,在政治操作行为上是一个忠实的军机处章京,《仁学》公开发表,是在戊戌维新被血腥镇压之后。这个一前一后的"时间差",在思想史研究上有严重意义,不能任意抹煞。我还想补充一段史实,康有为在戊戌镇压后流亡海外

向世人宣传他有光绪的“衣带诏”，现在已经考证，恐怕是子虚乌有。当时慈禧正需要这样激进的证据来事后证实她是“迫不得已”，是“镇压有理”。康有为只顾为自己脸上贴金，在海外捞政治资本，客观上为慈禧提供了“黑手”证据。一个要栽赃，一个要贴金，相反的两极碰到一起，两者都是事后的“补述”，却发生奇妙的配合，于是出现戊戌维新君子居心叵测的“激进型”历史神话。一些重大的历史事件，往往就是由这些两极相遇的神话层层累积而成。在这一点上，马克思讲得并不错，以往是以神话说明历史，而现在需要做的是以历史来说明神话。我们总不能在历史神话上再迭加一个现实神话，以这样的双重神话来作为激进主义的双重证据，在那里振振有词地既批判历史上的激进主义，又批判现实中的激进主义。这样的“反省”，就不是一个学者的严肃思考了。

形而上的学理符号与形而下的心理还原

高：他们有个很奇怪的逻辑，讲到未来的时候，思想和知识分子有什么用不知道；但是解释历史的时候，却说，因为以往有人多说了一些“激进主义”的话，所以现实一团糟。（王：对，很怪，你说他是夸大知识分子的作用呢，还是缩小?）所以你很难将它当作像样的学术或理论来看待，但人们可以感受到一种弥漫性的心态。

朱：故而刚才说的，可以归结为对思想史的材料进行社会史的还原，与此同时，我们还应该做一项现实工作，对当下冒出来的那些学术泡沫做一点针刺工作：将那些在云端里舞蹈的学理符号拉回万有引力世界，对那些形而上的学理符号做一次形而下的心理还原。（**高**：也是一种社会史的还原。）

刚才谈到他们夸大历史上知识分子观念的作用，缩小现实中知识分子的作用，除了说明他们从历史决定论的前一个泥坑跳到后一个泥坑，还可以追进去问一下：既然你们认为从谭嗣同到刚刚

过去的 80 年代知识分子的观念作用很大，大到能够颠覆本来应该如此的一条历史发展逻辑，那么你们对当下现实不是应该取一个积极的态度吗？为什么会导出一个相反的东西——放弃对当下现实的参与态度？一个本来可以正常发展的逻辑既然能够被观念的力量颠覆掉，那么，你缩进去以后，不是更容易被颠覆吗？很显然，逻辑的历史面对现实的诘问，在这里不能自洽了。所以我说，他们的逻辑前项——夸大历史上知识分子的观念作用，是个虚假的学理，是个泡沫符号；他们的逻辑后项——缩小现实中的知识分子的批判责任，却是真实的，但是从逻辑后项推不出来，那么，从哪里来的呢？是从另外一个地方来的，是从现实生活中心理需要来的。这两个逻辑前后项的关联，是虚假关联，他们的真实联系是：用形而上的学理符号来包装形而下的心理需要。

高：这里面还有晓明讲到的清理思想预设的问题，有一种对近代激进主义的责难实际上暗含着这样一条预设：人们按照自己的理性，可以有秩序地达到那个极其清楚地设定了的社会目标。换句话说，中国人只要有充分的耐心，就会自然而然地走向英美式的非常理想化的现代社会。而激进主义打断了这个进程。

这条预设有两点值得讨论。第一，它包含着对历史理性的崇拜，基本上排除了人的情感、意欲等等非理性因素在历史上的作用，认为历史本来可以是一种纯粹连续性的过程。人根本就不是纯粹的理性主体，怎么能要求人从事历史活动时严格地按照理性行事？革命是历史的一种非常态，但历史有时不得不经历革命，一个民族能够成功地组织一场革命，正表示这个民族内蕴着强劲的生命力，有打破规范的能力。不少批评激进主义的朋友都从马克斯·韦伯的理论范式出发，但他们忘了，在韦伯看来，理性的行为与非理性的行为之间并无坚不可摧的屏障，而是可以互相转化的。第二，为什么一定要走英美式的道路，凭什么可以判定没有走上英美式道路是一条罪状？我倒不是对此观点质疑，而是要求其理论

能够自洽。讲保守主义的朋友不是要传统不要西化吗？怎么能用没有实现英美模式为罪状去质难激进主义呢？

不要做忘恩负义的现代人

高：客观地描写与评估历史上的激进主义，一定会看到激进主义与保守主义是紧紧联结在一起的，像一枚铜币的两面。未经激进主义思潮清洗过的保守主义，就是“严夷夏之辩”，“祖宗之法不可变”之类，甚至“中体西用”的做法在上个世纪末还被斥责为“以夷变夏”“何必师事夷人！”“五四”以后渐渐崛起的文化保守主义如现代新儒家之所以成气象，之所以能称为“新”，某种程度上就是因为经过新文化运动的洗礼。现在有些人将此两者说成是非此即彼、绝对对立的，倒是第一代新儒家的几位代表能比较客观地评价新文化运动与传统儒学的关系，因为他们与当时的读者都是身历者，信口胡诌不得。梁漱溟和熊十力都说过，《新青年》派之所以所向披靡，不是对手太厉害，而是讲儒学的太无能。贺麟则到40年代还说，新文化运动破坏扫除儒学的僵化部分的躯壳形式末节，和束缚个性的传统腐化部分，其促进儒学思想新发展的功绩，远在曾国藩、张之洞辈之上。现在大量的跟风者却根本看不到“五四”精神的内在价值，看不到批判的意识、反独断论的精神、思想自由的氛围、性解放与人道主义潮流，都与所谓“激烈的反传统”联系在一起。激进主义成了一只屎盆子！

在现在这种情况下，我觉得对历史上的激进主义包括“五四”，要有一种辩护的勇气，应坚持将历史还给历史。我们马上要进入21世纪了，不能做忘恩负义的现代人。

激进主义当然有其缺失，但不能说这些前辈一点功劳也没有。享受着他们的恩泽却缄口不言，甚至拒不认账，这不是有点忘恩负义的嫌疑吗？

如果你对近代思想变迁还有一个客观的认识,再来透视当代人的精神结构,你会发现当代人的大量的心理预设都是近代提供的。譬如现在人们大多不言自明地认同"进步"、"创造"之类的价值,它们正是在近代批判传统的潮流中发展而来的观念成果。按照美国保守主义社会学家E·希尔斯的观点,进步主义和崇拜原创性是摧毁中古实质性传统的主要杀手,为现代保守主义所不取。眼下中国的"保守主义"者有多少人意识到这一点呢?可见他们根本逃不开陈独秀、胡适的幽灵。

王:80年代末90年代初,知识分子的一个痛切的感受,就是觉得自己的头脑太简单。我刚刚也讲了,面对现实时的头脑的简单,很大程度上是根源于面对历史时的头脑的简单。大概是因为我们自己的精神格局太窄小,当面对清末民初那两代知识分子的时候,我们常会不知不觉就将他们看扁了。我曾经分析过《新青年》同仁的一种"心口不一"的特点,其实,这在康有为、严复那一代人身上更为明显,举个例子,康有为向光绪帝保证,只要照他说的做,中国的富强"计日可待也",他心里就真那么想?看看严复、章太炎他们,心情是那样复杂,矛盾重重,表面上慷慨激昂,内心却充满困惑,哪里是像后来有些人描述的那样简单和天真?我倒是觉得,恰恰是他们的这种内心矛盾,给我们留下了真正值得深味的思想线索。比方说,他们为什么明明心里并不全信,嘴上却偏要那么说?单这一个问题,就可以打开多大的一块分析的天地?

清末民初的这两代人,当然有许多认识上的错误,有种种精神的缺陷,可我们不能忘了,他们身上还有更多的东西,值得我们珍视。别的且不论,你看看他们那种承担的勇气,那种深邃的历史感,那种阔大的气魄,真是常常会令我感到惭愧。尤其是他们那种批判的精神,在今天尤其可贵。我们为什么要反省自己,就是为了使自己的批判能更加沉稳,更加深入,倘若反省的结果竟是将批判精神丢弃掉,那就真是走入歧途了。也就是说,只有真正继承下近

代和“五四”传统中的那些优良的东西，我们才有可能走出近代或者“五四”，开辟我们自己的路。

所以，瑞泉讲不要做忘恩负义的现代人，我非常同意，而且还要加一句，不要做头脑简单的现代人。这两个其实是相通的，因为头脑简单会使人在忘恩负义的时候理直气壮，而忘恩负义又很容易加剧人的头脑简单。

（本文发表于《中国研究》1996年2月号）

九十年代学界时风之我见

问:1995年9月,你在广州《现代与传统》当年第1期上发表"'五四'思潮、80年代与90年代"长文,对90年代大陆学界的保守主义走向提出不同意见,对海外著名学者余英时关于近代中国激进主义的观点提出商榷意见。文章发表后产生了争论。6月4日,上海《文汇报》发表你"也谈激进与保守"一文,于此同时同一版,亦发表另一位学者的文章,其观点正好与你相反。看来这场争论有可能进一步发展。

在这里,你能不能简要谈谈你的观点?

答:就我记忆所及,90年代时风变换的权威文本之一,是余英时1988年在香港中文大学那篇题为"中国近代史上的保守与激进"讲演,以及他在《二十一世纪》上发表的"待从头,收拾旧山河"等文章。余英时把中国大陆1919至1949的社会变迁归咎于从1919"五四"运动发源的激进思潮,这股思潮始终不断,越演越烈,保守主义难以立足,致使社会丕变,酿成大祸。大陆学界大约在第二年,也就是在1989以后流传他的这一观点。一时应者云集,似乎寻到了保守主义思潮的权威性学理。从余英时的言路顺延下来,大陆知识界对于刚刚过去不久的80年代,亦发生了一种否定性反省态度,对于正在发展着的90年代学界时尚,则给予了不够清醒的评价。目前保守主义思潮的发生,在某种程度上说,是对"五四"与80年代否定性反省的一个逻辑结果。追根溯源,我若对这股保守主义思潮持反对意见,自然需从对余英时观点的学理商

榷开始。

我提出的商榷分两个方面：一是历史事实，二是治史方法。就历史事实而言，我的第一个疑问是思潮史与社会变迁的外部关系：从1919年到1949年中国大陆的社会变迁，如果暂不作价值判断，仅就事实过程而言，思潮变化的力量究竟有多大？或者说得浅白一点，是思变的影响大，还是事变的影响大？

我以为，涉及一个世纪的社会巨变，思想史的解释既有效，亦有限。一个思想史家，既应对本领域解释的有效性有足够的自信，也应该对本领域解释的有限性有充分的自觉。历史不是思想一家的历史，历史学也不是思想史一家的历史学。

一部中国现代史，从1919年的“五四”运动到1949年的沧桑巨变，是需要政治史家、经济史家、社会史家、军事史家，乃至国际关系史家综合回答的问题。其间，思想史家当然可以发言，而且必须发言，思潮的观念性影响，当然应该追踪，也必须追踪。但是，这种思想史的追踪研究，在牵涉与同一时段社会变迁的外部关系时，应有一个谨慎的边际界限，不能“带球越位”。我以为，从“五四”发源的思潮演变，对于中国现代社会影响，大致应以1927年为限，至晚不能越过1937年抗战军兴。以后的历史更多的是顺着政治史、军事史，甚至国际关系史的走向发展，似应给政治史、经济史、军事史乃至外交史留下更多的解释余地。

从1919到1949，如果一定要举出一个与“五四”思变相比较的历史事变，西安事变似乎更为适当？大陆知识分子在反省“五四”的同时，是否可以扩大视野，在自己熟悉的观念史之外，想一想西安事变呢？我以为，一个张学良，胜过一打陈独秀。这个道理并不复杂。中国共产党人是在“五四”运动中起家的，但到目前为止，中共正统党史对“五四”运动中的任何一位思潮健将的历史评价与缅怀，都不及张学良。体会这一点，即不难勘破其中的山水深浅。

就我个人的看法，无论是褒是贬，似乎没有充分的理由把那样

一部沧桑巨变归之于一部知识分子思潮史。思变打不过事变，这个道理就和枪杆子打得过笔杆子一样简单。毛泽东是“五四”一代人，生前亦是一个笔杆子来得枪杆子也同样来得的人物，恰好又以善于使用思想先行而著称，他总结从1919年至1949年的巨变，并不是其它，却是——“枪杆子里面出政权”。这是一句大白话，但是他没有撒谎。作为过来之人，他比我们这些撒字成兵、纸上谈兵的夸口书生，勘破了历史的真正底蕴。一部中国社会变迁史，在国际外力作用下，基本上是一部暴力造成的种种武装事变战胜思想造成的种种知识思变的暴力史，或者说是武装事变争夺思想思变对中国社会变迁影响力的暴力史，知识分子与这部暴力攘夺史的关系，不说是其受害者，至少不是责任者。中国知识分子那副瘦弱的肩膀，没有资格也没有能力承担得起那样一副千钧重担。这一点，不仅包括余英时先生欣赏的保守主义知识分子，也包括余英时先生批评的激进主义知识分子。后者的情况，我在下面第二个疑问中即会涉及。

就历史事实而言，我的第二个疑问是思潮史演变的内部关系：从1919到1949，有没有那样一列思潮史的直通车，劈开这一路上种种的政治风云、社会动荡、国际变局，乃至军事上的战略决战，从“五四”的天安门，一直开到“十一”的天安门？

我是学思想史的。但我实在不敢奢望，一股政治思潮，两三群知识分子，四五种激进报刊，能有如此长驱直入，贯穿历史之逻辑的魔力。历史没有这样便宜，能够听任逻辑的力量战胜历史的力量。如果说真有历史的逻辑这回事，那么逻辑的历史也从来是屈服于历史的逻辑，而不是相反。在估价历史环境中知识分子的观念力量时，尤其是估价近代中国知识分子的观念力量，我倒沾染了一点保守主义的态度，甚至不可救药，是个比当下的保守主义者更为保守的保守主义者。

此话可从两头说。

一头是“五四”激进思潮的始作俑者，如陈独秀、瞿秋白。

陈独秀的作用确实是扭转了新文化运动的方向，为马克思主义进入中国铺平了道路。但是他的政治遭遇及晚期思想变化，却不能忽视。作为一个知识分子，他是成功的，作为一个政治人物，他以失败而告终。我们可以读一读进入40年代以后他的私人信件，以及这一时期他总结早年思想弄潮与中年政治挫折的其它文字，或许能够体会这一历史隐衷：他能够也必须对“五四”思潮负责，却不能也无力对以后的政党政治负责。

瞿秋白的政治生命比陈独秀长，陈独秀出局以后，他能够取而代之，延伸入中国共产党上层的路线方针之争，似乎要对政党政治负责了。但是这种政治生命比陈独秀只不过多了三五年，而且更不能遗忘的是，此后不久，他那种半被己方遗弃半被对方毙杀的政治结局，以及在那种状态下写作的一片“多余的话”。“多余的话”并不多余，它触及到思潮史与政治史之间的要害纠葛，是研究“五四”观念型领袖人物进入政治过程以后命运变化的珍贵文献，实在不可多得。这一文献也许比陈独秀晚年的那些私人信件更能提示后人注意这样一个事实：

> 作为一种观念力量的政治思潮，起初作用于知识分子，与后来发展为一种思潮政治，变为政治力量出现于政治舞台进入政权角逐，其间有严重差别。

同样的情况，不限于中共党史，在国民党党史内也照样存在，一种政治思潮的代表人物，往往不能代表这种思潮政治，甚至有可能相反，他前期是这种政治思潮的带头羊，后期却是这种思潮政治的替罪羊。从政治思潮到思潮政治，期间必有新的力量出现。这种新的力量对于早期的思潮人物会有一个重新选择的过程，或者是改造性的吸收，或者是把拒绝改造者如陈独秀、难以改造者如瞿

秋白,统统排除在外。如果说在政治思潮阶段,越是思想的,方能够越是政治的,思想的力量(责任)大于政治的力量(责任);那么到了思潮政治阶段,情势就倒了过来,越是政治的,方能够越是思想的,政治的力量(责任)大于思想的力量(责任)。政治思潮的传播阶段,造的是笔杆子,如果要批评这个时候的知识分子——如余英时所批评的"五四"激进思潮,只要批评在理,怎么批评都不过分。但是在此之后,政治思潮已经演变为思潮政治的时候,武装起来的政治力量——枪杆子,已经成为决定性的力量,这时如果还要批评,似乎就不应该继续揪着知识分子揪着思潮观念不放,否则,就会张冠李戴,不能服人。因此,后人之评价,无论是表彰,还是责难,必须厘清界限,既不能让后期贪揽前期之功,也不能让前期为后期负责。

另一头,则可以看看 40 年代激进抗议思潮在知识界再次兴起时,那些左倾教授是否来自"五四"思潮的直接继承?

可以举 40 年代最为闻名的闻一多、李公朴为例。如果说陈独秀、瞿秋白是从左倾走向右倾,甚至是背叛了左倾——俩人后来在一个时期内皆被恶谥为中共叛徒;无独有偶,闻一多与李公朴则提供了一个对位而立的范本——从右倾走向左倾,由激进思潮的反对者变成激进思潮的拥护者。

闻一多早年留学归来,在政治思想上主张国家主义,反对共产主义,在学术上厌恶政治干扰,主张为学术而学术。李公朴不仅早年反激进,甚至参加过 1927 年"四一二"上海清共。这样两个人转变思潮立场,难道是受"五四"激进思潮影响,纵向顺延下来的吗?抽去一种思潮与具体时间具体空间的联系,恐怕说不通。

闻一多、李公朴那样的事例,在 40 年代举不胜举。当年那些左倾教授,多半是被学界之外的社会局势刺激,逼上梁山,而不是受人误导,错上了那列客观上并不存在的从"五四"开来的直通列车。**如果说,"五四"一代人的激进背景有苏俄布尔什维克因素,那**

么，具有讽刺意味的是，40年代左倾教授的精神背景，更多的是来自早年在英美所受的民主教育。这一点，实在是耐人寻味。

在40年代后期激进思潮与“五四”早期激进思潮之间，有没有直接的逻辑顺延？有逻辑顺延，但是没有从横轴方向上过来的横向拉动作用强大。“五四”一代中的幸存者、成功者到40年代已经转入政党政治，后来的激进中人是在反对过这些人为代表的早期激进思潮以后，被横轴方向上发生的社会环境恶化所激荡，重新产生了激进抗议的思潮倾向，能不能抽去两代人所处的不同时代背景，抽去两种激进思潮与各自时代的横向联系，仅在激进形式上把两股思潮纵向连缀在一起，说它们之间是纵向的逻辑顺延，而且还要对1949年负责呢？我以为不能这么抽，这一抽，怕是要抽去了基本的历史事实。

综合以上两个疑问，在历史事实层面，我们可以讨论的是：

一种思潮进入某一国家，赢得这一国家激进知识分子的信仰，并且演变为某种政治力量，这是一回事；这一思潮及其政治力量最终能否夺得这一国家的政权，这又是一回事。两者之间不能任意划等号。从思潮滥觞到政权易手，且不说思潮史本身变化多端，千折百回，思潮的观念因素之外，又不知有多少政治的、军事的、经济的、社会的因素，甚至是国际风云变幻的突发刺激，在此其间冲撞激荡，交汇作用。我们可以说，在某种既定的历史条件下，一种思潮进某国，是必然的，甚至这种思潮征服这一国家一部分知识界都是必然的。但是，我们却不能说，这种思潮仅凭思想的力量夺得这一国家的政权，也是必然的。马克思说，“武器的批判胜过批判的武器”，列宁说，“战争促成了革命”，毛泽东说，“枪杆子里面出政权”，且不论其价值判断，作为事实描述，都是一些道破天机的实话。实话虽然浅白，却是见道之语，可能比一些绕山绕水的学术神话更富有历史信息量。反过来，让某一种观念思潮为某一种政治变局负责，这种说法貌似深刻，追思到底，反可能避免不了两个令

人尴尬的问题：这种说法与流行大陆的那种论证某某主义必然胜利，某某主义必然失败的庸俗史观，除了形式对立，在实质上又有什么差别呢？此其一

其二，夸大"五四"思潮的历史作用，会出现一个始料不及的逻辑后果——强迫自己承担本不愿承当、也不能承当、更不可承当的那一部分历史责任。而那样的历史责任，无论是功是过，本来是由政治家、军事家，甚至是外交家来综合承当的，如果说知识分子也有份，那么至少不是知识分子所能单独负责的。所谓"一言丧邦，一言兴邦"，即使改成"一思潮丧邦，一思潮兴邦"，又怎么样呢？只怕是思想史自我扩张的幻觉，或者是政客武夫乱了棋局方寸以后寻文人替罪的托辞。

我以为，且不论褒贬，无论是为了颂扬还是贬低一种思潮对于一国民族命运的影响，思想史本身自我扩张所形成的某种学术神话，或是出于功利目的所宣传的某种意识形态历史观，都应该为严肃的历史学家所不取。

问：以上是有关历史事实层面的商榷，在史学方法论层面，你又有什么意见呢？

答：大陆学术界一部分朋友认为余英时先生有意识形态色彩，并将此归因于他特定的政治倾向。我很难同意这样简单的论断。要求一个有具体生活环境的思想家不能有特定的价值倾向，就如要求人走出自己的皮肤一样，这是一种苛求。不能设想，只允许海峡某一边的学者有意识形态立场，不允许另一边的人有其它意识形态立场。我以为，余英时先生对"五四"思潮的反省，如果说发生某些偏差，并不是简单地直接来自意识形态立场。这种偏差，或许是来自一个更深层次，来自历史学家尤其是一个优秀的思想史家很难避免的一个职业性偏向，即类似黑格尔式的历史本质主义的

偏向？这样看，也许有助于把讨论引向较深层次。

所谓黑格尔式的历史本质主义，简略来说，是这样一种历史观：它能够在纷纭繁杂的历史事实中抽得出一根发展线索，依此排列组合，历史过程将变得符合人类的认识形式，既有价值目的可以发现，又有发展逻辑可以解释；尤其重要的是，历史将在整体上，而不仅仅是在局部范围内能够认识，因而也就能够把握，能够预测。黑格尔式的历史本质主义对思想史家而言，几乎是一种职业诱惑。一个优秀的思想家，不一定要读黑格尔，才能产生这种倾向，它完全可以自发地产生。甚至可以这样说，越是优秀的思想家，越难摆脱这种诱惑。那种满足于见树不见林的平庸史学家，反而感觉不到这种诱惑。

然而，危险往往就潜伏在这里：经过思维逻辑的排列、组合与抽象，是能够出现这样一部思想史，它能将相应时期的政治的、社会的、经济的、外交的，乃至军事的诸多交错冲突因素，像经过磁化的铁屑一样向着一个方向，即思想史的方向排列倾倒，以说明观念逻辑一旦出现以后必然经过的路径。不幸的是，到了这种时候，真实情况往往相反，恐怕只有作者思维逻辑的扩张，没有历史逻辑的延伸，后者很可能是前者的注入与放大了。

被余英时先生批评的"五四"激进思潮，其深层病根恰恰发生在这里。人类中的少数先知先觉自信能够认识、解释、预测，乃至把握人类历史，而一旦把握了历史，就像传教士摸到了上帝心坎一样，可以按造理性设计，大规模地铲除既成社会，重组新型社会，这种历史本质主义或称历史理性，是西方启蒙时代填补上帝淡出的最大补足物，也是人类所能产生的最大神话——自我神化。正是这一历史理性的乐观发现，才允诺给一部分自信已发现这一秘密的思想家以改造历史、创造历史的权力。在此之下，方有种种大规模破坏传统社会、大规模重建新型社会的自以为是的合法性。这是"五四"激进思潮之源头，经过200年流经欧亚大陆的嬗变，到中

国近代方形成余英时先生所批判的某种意识形态。在这个意义上说,"五四"思潮与黑格尔历史本质主义有精神血缘的联系。近代意识形态如果撇去其下游的庸俗流变,客观承认它在上游源头还有其学理来源的话,那么,它确实是启蒙时代历史理性的一个遥远后裔,黑格尔历史本质主义的一个遥远后裔。

正是在这个意义说,我完全赞同余英时先生开创的从"五四"时代开始反省的思想方向。然而自"五四"开始的取代旧传统的新传统,源远流长,其顽强程度不是在意识形态层面上就事论事的平面批判就能解决的。甚至即使将批判延伸至某一学科的学理层面,那种历史理性的思维定势不破除,也未必能彻底解决问题。而且,要消解这个新传统造成的思维定势,也不是某一方的任务,而是需要海峡两岸学界人士的共同反省,共同努力。如果把这种反省与批判限定在某一特定领域,或者限定在特定所指的具体空间,那么这种反省与批判就有可能搁浅,甚至发生这样的尴尬:被批判者的某些思维要素改头换面,又绕回批判者自己身上。如"五四"一代激进人士,正是因为过高估计思想文化的观念性力量,才接受欧陆历史理性,发生了被余英时批判的激进思潮。但在70年后,当我们开始对"五四"思潮的批判时,一旦抽去具体的历史情境,以这一思潮的观念性力量,将1919年至1949年凿空打通,这样的治史方法与思维方式,不也发生了同样的失误吗?

从门口扔出去的东西,有可能从窗口再绕回来。

问:那么,你对于目前90年代学界否定80年代的一种流行观点,又是怎么看呢?

答:说完"五四",再来谈80年代,也许会方便一些。因为目前对于这两者的反省有内在的学理联系,对80年代的否定性反省,基本上是从对"五四"的反省顺延下来的。

回首80年代，我认为有一个基本的历史尺度不能遗忘：

——在20世纪中国思想史上，80年代的学术思潮与社会思潮，是思想窒息将近30年以后的重新起步。

当时，一代学人几乎是在毫无继承、毫无依傍的条件下，突然冲出意识形态的牢笼，出现在一片空白的思想舞台上。我们可以说他们幸运——如此方能一举成名；我们也可以说他们不幸——如此成名，注定他们要出洋相，要出丑闻。中国思想史上，很难有哪一代人像他们这样幸运，也很难有哪一代人像他们这样不幸。即使拿“五四”一代人相比，也比他们幸运得多，因为“五四”一代在冲上新学舞台前，至少积累有旧学多年的训练。80年代这一代，可以说是“两大一小”——船小，帆大，风浪大；而且初航即遇狂风险浪。

当时，整个社会土壤亦如久旱而盼甘霖，患有明显的思想饥渴症。那样一种青春期性质的学术思潮，遭逢那样干旱的社会土壤，内外交迫，躁动不安，出现种种令时人汗颜令后人垢病的丑恶现象几乎是难以避免的。如：精英速成一夜成名、广场演讲暴得大名、学派未立宗派已成，等等，是这一代学人“幸运”之后必须付出的历史代价。以历史的眼光看历史，而不是以道德加政治的眼光看历史，出现这些“新十年目睹之怪现状”，又有什么奇怪呢？在我看来，除了某些人物的某些表演将来可以从头细说，所有现在人们能够想到、将来人们能够继续补充的弊端，都可以把它们看成一个民族在思想解放年代必不可免的“思想青春病”。这样的“思想青春病”，在意大利文艺复兴时代有过，在法兰西启蒙时代有过，在德意志狂飙突进时代同样也有过。但是有谁听说，这些民族因为必要的思想反省而否定自己的青春年代？无论是文艺复兴、思想启蒙，还是狂飙突进，他们都没有否定。直到现在，这些民族还在为自己

的年轻时期曾经有过一张长满"青春美丽豆"的丑脸而自豪。

在这里,我想套用保守主义的一个逻辑:如果说,"五四"激进思潮在轻率否定前人方面走得太远,以至给今天留下那么多的话题,那么我们自己为什么在反省"五四"激进思潮的同时,又要重蹈"五四"的覆辙呢?能否在对待自己的前人时,有一点真正的保守主义心态呢?

在这里,我只想与急于否定80年代的朋友商量以下三点:

其一,90年代的学术中坚,大部分不是90年代的学术新人,而是80年代的过来之人。这一过来人的身份,是有多种成分交织而成:既是那一年代的受害者,又是施害者;既是那一年代的施惠者,又是受惠者。平心而论,留在国内的这部分人,应该是后一成分多于前一成分。没有前一个10年的铺垫,就不会有后一个10年的长进,甚至连目前的学术身份都难获得,遑论其它。这是就人而言。

其二,就事而言,正如80年代付出了它的代价,90年代目前的这种学术长进也不是没有它的代价。我们失去了80年代最为可贵的相对宽松的话语环境,迫不得已,才向细密处精进,而不是向另一方向发展。这种情况与乾嘉小学代替宋明义理十分相近。当然,就学术发展的本身逻辑而言,恢宏气象时刻都需要细密补证,而且两者之价值不分伯仲。如果让80年代的思想、学术逻辑按其内在规律继续发展,它本身也会发展出一个细密补证的发展阶段。之所以出现今天这样一个局面,有几分是学术逻辑使然,又有几分是非学术逻辑使然?80年代在学术史的逻辑上并没有一个需要,需要这样的90年代来否定自己。80年代是在非学术的层面上被外来的强力打断的,而不是在学术层面上被自己的发展逻辑否定的。

其三,就情势而言,如果拿80年代与90年代比较,以此之长比彼之短,是一种比法,可以比出"骄人的学术史成就";如果换成

以此之短比彼之长，我们能够比出“骄人的思想史成就”吗？恐怕就会气短一点。如果公允比较，可以说，这两个10年各自取得的成就，都不是健全的成就。但是如果比较各自的学界风气，那就应该坦率承认：今不如昔，江河日下。

问：你感叹今不如昔的口吻，比保守主义还像保守主义。你在你去年出版的《道德理想国的覆灭——从卢梭到罗伯斯庇尔》一书中，对法国大革命的激进思潮持批评立场，颇为欣赏托克维尔的保守主义，为什么对自己国内90年代这股保守主义思潮却持批评态度呢？这样一来，岂不发生一个很好笑的情况：在一些学者的眼里，你是保守主义者——在法国大革命史专业领域内，据我所知，一些正统学者即将你的观点视为资产阶级右翼保守观点。但在另一些学者眼里，你批评90年代的保守倾向，不又是一个激进主义者吗？

答：你提的问题很有意思，涉及到激进与保守这对概念的互换性，它们随时都会翻转为自己的对立面。

我做那项工作时，保守与激进的概念在大陆已经流行，我当时觉得很难接受。因为在探索法国大革命的思想根源时，我发现保守与激进随时都会翻转，如卢梭颠覆现实秩序的激进思想出发地是当时最为保守的中世纪救赎观念，而伏尔泰保守思想哲学来源却是当时并不保守的不可知论。因此，在整本书的分析架构上，我最终决定，还是放弃使用激进与保守这对分析范畴，尽管它们使用起来的确很方便。

又比如我们今天讨论的题目，根据对“五四”与80年代的态度，我的维护立场就有可能被说成保守主义，根据我对90年代保守主义的批评态度，我又可被视为激进主义者。而我所批评的那种否定“五四”、否定80年代的流行观点，根据他们对传统的态度，

则可以给他们贴一个相反的标签，把他们说成是激进主义者。一对概念，如果可以这样来回翻转互换，还有什么意义可言呢？大陆学界频繁使用激进与保守这对概念，不是好现象。它可能说明，能够分梳复杂精神事物的思想原创力，甚至仅仅是某种必要的耐心，都已经流失得差不多了。于是，只能停留在对外来概念的复制层面上。

胡适当年说过“多谈点问题，少谈点主义”，这句话现在已经成为持保守立场的学界朋友们的口头禅，并用以否定“五四”以来所谓一以贯之的激进主义。我也很欣赏这句话，不过，我以为，在反思本世纪中国知识分子思潮得失这样一个要紧问题时，倒更需要一点“多谈问题，少谈主义”的研究态度。与其简单地、反复地引用“激进主义”或“保守主义”，不如超越“激进主义”与“保守主义”这种一言以蔽之的标签式概念，就事论事地梳理近代思潮史的一个个问题，一个个现象。这种就事论事的态度，或许更切近保守主义的经验论，而不是理念至上的先验论。同时，也有助于这场讨论能够踩着具体的历史事实层面，沿着“问题”走，而不是沿着“主义”走。我相信，讨论越具体，收获越实在。

在这一反复复制外来概念的层面，内里还有一个十分扭曲的逻辑悖论，很值得玩味——

> 那些热衷于谈论激进与保守的学界朋友，对于历史上知识分子的思想史责任，往往是不顾史实地夸大之；而对于现实生活中知识分子应当承担的思想责任，则尽可能地缩小之。

从表面上看，这一逻辑似乎是顺向的，逻辑前项支撑着逻辑后项：因为历史上的知识分子以一部激进思想史扰乱了近代中国的社会进程，所以现在的知识分子有理由吸取教训，缩进学术象牙塔，不越雷池一步。

但是，如果我们将这一逻辑置入一个具体的现实环境，从内里反问一句，就不难看见这一逻辑的前项恰恰是在诘问这一逻辑的后项：既然知识分子的思想影响有那样翻江倒海的魔力，那么在面对目前不如人意的现实状况时，为什么不发挥这一作用，以加快社会改革的进程呢？

其实，这一逻辑的前项是一个未必能够成立的虚设学理，这一逻辑的后项则是一个现实环境下的心理状态；前项是虚设的，后项是真实的；前后两项的逻辑关联似是而非，它们勉强地连接在一起，是一种心理包装的需要。因此，目前在大陆学界流行的保守主义思潮，与其说是学术思潮，不如说是一种在外力作用下的生存技巧，未必具有如柏克、托克维尔那样真实的学理基础与社会根据。在某种意义上说，与其说它是一种思潮，不如说它是一种特定环境下的消极情绪，一种失败主义心态。所谓保守云云，只不过是一种用外来学理包装起来的心理状态。

我这样说，不是没有根据，知识界自欺欺人的陋习由来已久。80年代那场荆轲刺孔子式的文化热大讨论，后来弄假成真，泛滥成灾，即为一例，那种泛文化史观，把具体环境中产生的具体弊端统统归咎于某个在悠远年代产生的文化体系，貌似深刻，张冠李戴，大而无当。它制造了一个一开始什么都能承担，到最后什么都不能承担的文化责任，像空气那样无处不在，又像空气那样无从捉摸。这样的文化讨论，中心空虚，边界泛化，放过了对改革对象的具体讨论，把文化概念无限泛滥，大大败坏了文化研究的声誉。直至大街上人人都在谈文化，与60年代的大陆人人谈辩证法哲学相映成趣，"厕所文化"、"筷子文化"亦招摇过世，一场本来具有严格学理界限的文化讨论，最后以流于恶俗而告终。文化热或能告一段落，泛文化史观却难以结束。至90年代，在泛文化史观的余绪作用下，又将一部中国近代史归咎于某一种思潮的演变史，群起而攻之；随着现实环境巨变引起的心理变化，保守主义思潮又成为时

尚,孔学从众矢之的急变为众星拱月;80年代过来之人突然回头否定"五四",否定80年代,惟恐噬脐不及;——在这样急剧变化的时尚里,究竟有几分是学理进步所然,又有几分是心理变化所然?我是很怀疑的。

问:你认为从80年代到90年代的学风变化中,还有一些非学术的其它因素?

答:我觉得不必回避这一点,尽管它令人不快。

龚自珍诗云:"欲从太史窥春秋,勿向有字句处求",冯友兰亦说:"若惊道术多迁变,请向兴亡事里寻",说的都是这一层意思。一个时代学界风气之变换,通常由两种力量交织而成:一是纵向轴方向学术史内部的推陈出新,一是学界外部社会环境变化所产生的横向力量的拉动。知识分子出于职业自尊,多半将这种时风变换解释为学术本身的前进,不太愿意承认自己的研究心态还有被社会横向力量拉动的被动因素。这一被动因素有时很使人难堪,因此知识界多半持一种有意无意的"遗忘"态度。比如对于90年代的大陆学界出现的保守主义思潮走向,一部分知识界朋友在肯定这一走向的同时,即有意无意地遗忘了后一层因素,从而一方面对80年代贬之过甚,另一方面对90年代则又褒之过高。

我能理解但是不能同意这种"遗忘"态度。在这里,我们可以回顾一个余英时观点在大陆传播的基本事实:

余英时先生的那篇讲演是在1989年以前传入大陆的,但是发生普遍性影响,却是在1989下半年之后,至1990年纪念"五四"起,方形成不读余英时不能谈"五四",不具保守主义立场不能谈"五四"的流风时韵。

对于这种情况,我不得不打一个看上去不伦不类的比喻——余英时观点进大陆,有点像当年马克思主义进中国。

早在十月革命以前,马克思主义已经为李提摩太第一次介绍进中国,但是并不被当时的知识界注意。后来是"十月革命一声炮响,给我们送来了马克思主义",马克思主义才大行其道于中国。不能小看了这个"一声炮响",它是橘能过淮的必要"物质"条件。**一种外来思想能否过河生根,并不是从思想到思想的自繁殖过程,它是需要非思想的"物质"条件的。这种"物质"条件,往往就是类似于这个"一声炮响"的强力,以及这种强力造成的整个知识界对精神读物选择取向的急剧翻转。**

余先生对"五四"的批评性反省,也是在另外"一声炮响"以后出现了在大陆相同的传播命运:在此之前养在深闺无人识,即使有识,识者亦少;在此之后方才突然走红,形成了不读余英时不能谈"五四",不具保守主义学理也不能谈"五四",谈了也被人视为肤浅的一时风韵。余英时先生对"五四"的反省,能够受到大陆学界如此欢迎,首先自应归功于余先生学理独到的客观价值,满足了大陆学界在思想风行10年以后学术必须补进的内部转换需要;其次似也不必讳言,确有另一层非学术因素造成的社会变动之外力拉动。

这后一层因素尽管与学术无关,却又实在重要。它是全面理解90年代大陆学界何以时风变换的一个至为重要的关节点。否认这一层,就如否认前一层学术因素一样,既不公正,也不诚实;否认这一层,就如在一个时空两维世界中抽掉了空间横轴,剩下一个在学术史纯粹时间中单向顺延的一维世界。有没有这样一个一维世界呢?我是很怀疑的。我很赞成这样的提法——要维护学术史的尊严,不过,维护尊严的前提,首先是维护学术史的真实。一个两维坐标,抽掉其中的任何一维,都是不真实的,用来描历史,历史会走形,用来说现实,现实会歪曲。

马克思留下的有些话并不陈腐,至今还管用。比如说:"武器的批判胜过批判的武器",余先生观点恰逢其会,实乃大幸——非如此,腾不出一个新的阅读空间,他对"五四"的批判性反省,就难

以进入大陆思想界。然而又是大不幸——如此一来，学术史上经常见到的对于外来学理的生吞活剥就不可避免地发生了。余先生以揭示“五四”一代误读外来学理的历史教训而被大陆学界激赏，然而，揭示误读者本身也逃脱不了被误读的命运。如果我们认真体会一下他对近代历史传统的保守主义态度与对当下现实的非保守主义态度，这两者之间有着多么大的差距——在那篇讲演以后，他曾经就后一点多次提及，甚至多次声明，我们似应该坦率承认，大陆学界一些具有保守主义取向的朋友，急取所需，既有“正取”余先生的地方，也有“逆取”余先生的地方。尤其在他再三声明的那一关节点上，误读出来的那层含义与原文相比，恐怕是一厢情愿，甚至是南辕北辙。只是这一次误读，比 80 年代进步，多了一层“后现代”的味道。调用当下最时髦的解构主义一个语式，叫做：“所指”虚化，“能指”滑动——余英时观点原来有明确规定的“所指”被悄悄虚化了，余英时观点的学理“能指”则悄悄滑动起来，而且是向相反方向滑动，最后竟被锁定在一个相反对象上！

余先生海外有知，面对这样一个张冠李戴的局面，恐怕也是啼笑皆非吧？余英时对“五四”以来的思潮史解释，就学理本身而言，是有值得正面商榷的成分。出于这一认识，我不避浅陋，提出了上述商榷意见。但是，在另外一个方面，我们也不能全部归咎于余先生。说得坦率一点，当时那种情况，余先生的外来学理已经被生吞活剥，成为大陆一部分朋友内在心理变化的催化剂。对历史事件如“五四”评价的改变，当然有学术史本身推陈出新的正常发展因素，但是不必讳言，也不是没有另一层因素在起作用——改变对历史事件的评价态度，恰是为了改变对现实状态的评价态度。在这种心理背景下，才会发生学界中人竟也指鹿为马的误读——一场“能指”与“所指”的背离，甚至是完全反转的可悲误读。

我们不是经常批评“五四”时代至 80 年代，中国知识界对外来学理多半出于误读吗？确实有这种弊病。令人遗憾的是，90 年代

同样存在这个被批评的弊端。甚至在某种意义上说,90年代的思想阅读史本身就是从一场误读开始的。正是在这一意义上,我认为我们需要反省的东西实在是太多了:"五四"需要反省,80年代需要反省,然而,90年代对"五四"与80年代的反省本身,则同样需要反省。

我最后想强调的是,激进主义不是不可以批判,不过,与之相对的保守主义,理论形态上有其严格的学理要求,在中国社会变迁中的历史形态亦有其具体内容,在这两点没有搞清之前,把保守主义与激进主义的标签随便贴用,这种风气不仅无助于批判激进主义,也无助于培植真正的保守主义态度。由于现实环境巨变引起某种心理状态的变化,保守主义尚未获得其严格的学理形态,即已流变为竞相追逐的时髦标签,这样"激进"的保守主义潮流,其现实来源就和历史上的激进主义一样可疑。

(本文初次发表于1995年10月《二十一世纪》)

城头变幻二王旗

卢梭的话有很多，我都不大同意。但是有这么一句，漂过200年时空，兀然插立在这里，使我不敢继续批判。200年前，那句话批判凡尔赛文人的虚空，引导过启蒙运动的分裂。他说，那群人是：生活在别处！（toujours hors de lui）

200年后，我觉得奇怪，只要是文人，哪怕生活在中国，"生活在别处"这一古老而又时髦的陋习，一点没改。

"生活在别处"最时髦的样式，就是使用西方的"根"。

他们不可能生活在别人的问题里，却能够生活在别人的话语里。这也成了一种活法。然而，能够移过来的是能指，不能移过来的是所指。他们拼命用隔壁人家的能指，来扣合我们家里坛坛罐罐的所指。有时不小心玩出破绽，被人戳破西洋景，就恼恨听众听不懂"后现代"。

我读"后现代"，如读用中文写成的洋码文字，或是用洋文写成的甲骨文字。你见到过电脑屏幕上突然出现的那种恶性字体吗？原有逻辑被破坏以后，汉字偏旁部首恶性拼接，中间夹有乱七八糟的机械符号？

"后现代"的某些状况，确像一部使用盗版软件的电脑。一旦软件出错——而我们这儿偏偏流行盗版软件，这类软件的特点就是经常出错——屏幕上就会出现那些让人难以辨认的符号，我称之为"洋码甲骨体"。

我们曾经有过一次荆轲刺孔子的喜剧——文化热大讨论。现在恐怕要有一场荆轲刺瓦德西的滑稽——后现代第三世界反第一

世界的话语起义。说起来都有点绕口，故而使人想起义和团咒语，有一点像扶清灭洋。

对于这场“后现代”话语起义，其实不必认真。你只要看一看“后现代”阵营是在痞子文学的大旗下安营扎寨，顿时就能明白。那是一种包装，骨子里比前现代还要前现代。在本土具体环境里，“后现代”的话语，哪里找得到与现实生存状态接壤的逻辑接口？如有之，只是一种形而下的前现代生存技巧。

对这种生存技巧说得最早因而也说得最好的是凡尔赛的前任文化部长。他用那口凡尔赛的辩证语言说，这叫“既不违背四项原则，又能顺应市场经济”。真是见道之语。除此之外，你还能想得出什么语言能如此透彻地道破形而下前现代痞子文学与形而上后现代话语在表面“佯痞”或表面“佯洋”的掩护下，骨子里算到家的那种政治滑头与经济盘算？部长最近听到一些批评，肝火较旺。他撰文反驳批评者是“黑马”之下的“黑驹”，“黑马”就是刘晓波，早已被清算，“黑驹”下场可想而知，因为殷鉴不远。

以被清算者比附当下的批评者，说40岁的黑马下出了一匹30岁的黑驹，这话实在有伤忠厚。可是部长成天念叨人们要学会“幽默”，学会“幽默”的“智慧”，看来这就是凡尔赛式的“幽默”，凡尔赛式的“智慧”。除此之外，世纪末的文坛景观还有什么可记？只有前任文化部长与现任地摊盟主结盟，也许是这块土地上最有观赏价值的世纪末景观，富有“后现代”魔幻色彩。它能刷新世界文学史上的有关纪录，它能让诺贝尔文学奖评审委员们跌落眼镜，看看这块成天吵嚷着要获奖的土地上长出了一簇多么稀罕的植物。

世纪末的文坛出现“二王”现象，如此活宝，真是这个世纪的最佳总结。大概也只能这样总结，才能清楚地标示出，经过漫长风雨的冲刷，这块土地上的文化含量还剩下多少。

在这块土地上如何智慧地生存，属一种秘密技巧，即中国人视为珍密的“策略”。世故与策略，是中国人的又一“房中术”，它的快

感是隐秘型的。它使它的主人窃喜为得技，只能与几个灯下蜜友掩口窃笑，秘密分享。凡尔赛的文化层就浸淫在这一小口蝇蜓的酸水里，接受它的秘密保护，接受它的秘密腐蚀。

本来就未崇高，又何必“躲避崇高”？“学问不多，智慧不少”，当然就该学习这种生存技巧。然而，精神这个幽灵对人的要求却也苛刻。徜徉在它的外围，它允许你混沌，允许你游戏，允许你插队夹塞，见一个摊头摆一个篮头。再往里走，就开始出现这样的要求，要求你单纯，要求你透明，要求你撤回在其它摊头摆着的其它篮头，一句话，容不得两面取巧，八面玲珑。所以，巧伪人能捞尽世俗的名利，却登不上精神阶梯。

这场土地上的聪明人都已学会世故，因此这块土地只能盛产油头滑脑。最后什么都没有。但可以捧着这点油头滑脑去领奖，而且是诺贝尔奖。

如此热闹的话语世界，当中偏偏有一个现在时语态的缺席，这件事本身就令人惊奇。前现代的生存技巧，套上后现代的符号面具，当中恰好遮蔽那个现在时语态的缺失。所以不仅仅是符号上的提前消费，这是话语世界的一场应时骗局，一场有意与无意巧妙吻合的应时骗局。

想一想他们为何害怕鲁迅——“不能再有鲁迅”，也许能恍然大悟。那个绍兴倔老头，被这块土地咬过一口，所以就反咬住这块土地不放。他的现在时语态成了当今文学大师的心病，惊心裂胆，缄口不言：

比如他用一个“瞒”字一个“骗”字，道破一部中国历史的真谛；

比如他说“将屠夫的凶残，化为一笑”，道破名士贤达的闲适心态；

比如他用“既帮忙又帮闲”，点破文坛上那些永远闲不住的背影……

距今70年前，老头提出过一个很不讨人喜欢的论断：

> 中国的文人，对于人生——至少是对于社会现象，向来就多没有正视的勇气。

此前三年，这个不讨人喜欢的倔老头还在文人好世界里戳过一个更大的窟窿：

> 即小见大，我于是竟悟出一件长久不解的事来，就是，三贝子花园里面，有谋刺良弼和袁世凯而死的四烈士坟，其中三块墓碑，何以直到民国十一年还没有人去刻一个字。凡有牺牲在祭坛前沥血之后，所留给大家的，实在只有"散胙"这一件事了。

老头死了近60年，还有什么可怕的呢？早该到了"散胙"的时候了。

人是需要自欺的。要骗人，首先要瞒自己。人们抱怨街上都是骗子，其实更多的骗子就寄居在人的内心。人的内心——调用张爱玲的语式——是一袭华美的袍，袍上爬满了虱子。

一般而言，文人雅士的内心虱子要比老百姓多那么一点，因为他们离不开"瞒"与"骗"。比如潇洒、超脱、闲适，这类美丽符号就是为文人雅士内心准备的虱种。文人雅士经常舔惜内心那张华美皮袍，把它弄得又暖又湿，故而那些虱种特别喜欢爬上那张皮袍，并以惊人的速度在那上面迅速繁衍开来。

鲁迅死于二战前夕。这是他一生不幸的最后大幸。如果让他目睹那场灾难，我相信这个想不开的老头只有自杀一途。

那场灾难让人类蒙羞含垢的记录，不是广岛，而是奥斯威辛。几千年文明进程在改善人性凶残方面的记录，千年一线，命若游丝，不堪一击。

想想奥斯威辛，就可以看出有我的那些同行参与制作的关于文化超越这类精致的神话是多么苍白。二战前德国的文化与教育走在世界的前列。正因为如此，我们看到了在日本看不到的辛德勒式的特殊拯救——出于人性；或者如施道芬伯格那样的古典贵族式谋叛——出于文化教养的尊严。但是相对于被成功编织进几百万纳粹军队参与集体屠杀行为的德国青年，这样的个人行为，几乎于事无补；相对于在集中营被残害的七百万犹太生命，这样的高贵事例，则是杯水车薪。

无数根有教养的手指，一分钟前在钢琴上弹奏柔情的小夜曲，下一分钟则可以毫不颤抖地按下毒气室煤气开关，哪怕毒气室里的人群中恰好包括那首小夜曲的作者。所以，奥斯威辛的钢琴声天天不断，奥斯威辛的烟囱口天天在冒烟。

他们在围着一口井跳舞，跳出了各种花样，频繁更换舞步。没有人向那口肮脏的井里吐一口唾沫，甚至不敢向那口井里张望一眼。

为了让舞蹈者偶而走神失足，发生不必要的麻烦，他们近来干脆制作了一个精致的井盖，把井口盖了起来。未必有人要求他们这样做，这是他们出于凡尔赛式的自觉。

我却看见井盖缝隙冒出缕缕青烟，一批又一批人灵魂出窍，化为一缕青烟，就在井盖上面的烟云中舞蹈。

还记得原子核爆后的壮观情景吗？第一批人当时即随訇然一响，就地倒毙。第二批人则延缓片刻，死于核辐射，临死前动作变形，表情夸张，故作嬉戏超脱。第三批人则拖得更慢一点，死于核污染，灵魂先溅上一点核爆尘埃，然后逐渐漫漶，至局部，再至全部，直至大脑死亡，却还剩下四肢尚在烟云中舞蹈。死亡过程非常漫长，几乎与人类进化的节奏一样拖沓。由于节奏拖长，肢体动作获得了特别优美的视觉效果，慢动作，近乎舞蹈，可以让人遗忘这是死者的舞蹈，为了庆祝他们的灵魂出窍。就用部长大人自己的

话来说吧，这叫"活动变人形"。

井口边的舞蹈越跳越欢。既然已经穿上了那双着了魔的红舞鞋，那就跳吧，拥着满心满肺的虱子，还有那一小口龌龊的酸水，继续跳下去吧！

城头变幻大王旗。不，二王旗。

（本文初次发表于香港中文大学《二十一世纪》季刊 1995 年 4 月第 28 期）

文坛"二王"之争

——国内知识界争论评议

1989年之后，国内知识界一度沉默，至1995年，万马齐喑的局面终于被一系列争论打破。首先是《读书》杂志出现人文精神讨论，之后，文坛发生二王之争，二王之争尚未结束，又发生二张之争；不久，学界又出现有关激进主义与保守主义的争论，争论尚在进行，又冒出后现代与新左派之争。

本文作者是人文精神讨论的发起者之一，参加过二王之争，后来又最早对知识界保守主义思潮走向提出异议。去年《明报》约稿，作者曾经写过"历史的软着陆"一文（发于《明报》1995年1月25日），阐释了我对中国这些年社会走向的看法，已涉及知识界的转向与社会背景的联系。此次《明报》再约稿，为免重复，社会背景一节隔过不谈，只介绍上述争论之内涵。预先说明的是：

一、这些争论横跨不同领域，多种争论之间亦有交叉感染，众声喧哗且嘈杂，似乎难以把握。但是，从这么多争论中还是可以提取出一个最大公约数，那就是：造成80年代末突然失语的原因并没有消失，它促使知识界痛定思痛，重新思考，重新定位，重新发言；这一缺席者尽管没有出现在上述争论的表面，但是它的背景身份，却是判断这些争论的一个不可遗忘的参数；由此出现知识界短暂失语的三五年，也是知识界分化、重组的三五年，三五年内暗中酝酿的东西，在1995年至今的各种争论中终于显影。鉴于此，作者建议读者在分期读完这组介绍文字后，最好能回过头来总结一

次，当会形成一连贯看法。

二、本文作者是上述争论的当事人，评介这些争论时已经尽量克制自己的观点，但读者还是应该拉开距离，保持警惕。最好能找相反一方的文章读一读，得出独立结论。

"二王"究何指？有多种说法。一说是王蒙与他的批评者王彬彬，一说是王蒙与他的欣赏对象王朔。好在诸多说法中，都有王蒙贯穿其间，以此指称文坛这场争论，不会张冠李戴，发生误解。

1994年，北京三联书店出版的《读书》第3期，发表上海学术界四个中青年学者有关人文精神的讨论，认为学术领域里知识分子的人文精神与批判精神正在失落，希望引起学界同仁的关注。这场讨论后来席卷诸多学科领域，《读书》杂志连发数期，其他杂志也有响应，至今余音未息。有心者将这些讨论汇集出版，已是厚厚一册。既是讨论，可商可议，有人同意，有人批评，有人干脆不予理睬，都是正常的。作为发起者之一，我对这场讨论并不满意。讨论中，涉及的问题比解决的问题还要多，言路也随着不同知识背景的朋友参加，越来越失之宽泛。然而这一点也恰恰说明了这场讨论的自发性，毕竟打破了知识界延续几年的沉闷局面。几个发起人等于是报幕，报完即退场，各做各事去了。

但是谁也没有料到王蒙出来发难，而且是从这一角度发难：

一、要说人文精神，现在才有，你们说人文精神失落，难道"文革"时期有，极左时期有？

二、提出人文精神失落的人，是对改革开放以后的现实状态不满，是对市场经济改革不满。（见《东方》杂志1994年第3期）

众人愕然，一时不知如何应对。因为直到此时，人们还记得王蒙在1989年之前发表的一些好作品，以及1989年以后为《坚硬的稀粥》打过的那场著名官司。但是有一点感觉很明显：这不是讲道理的态度。动辄给人扣帽子，往政治立场上拉，似乎有点"文革"遗风。王蒙不一定有罗织罪名的动机，但是他的上述说法至少暴露

其视野狭窄:人文精神讨论是以近百年学术文化史的流变为讨论空间,而王蒙却只能以"文革"与现实的对比为思维空间,而且非此即彼,把学术问题拉到政治层面上纲上线;对社会现实的态度,似乎也只能有两种,要么是像他那样满口说好,"好得很";要么是像他所理解的那样,附和对改革开放持怀疑态度的极左派,满口牢骚,"好个屁"! 这样看问题也太像"文革"中的思维方式了。

此后方发生著名的"二王之争"。

先是南京评论家王彬彬批评文坛精神萎缩,出不了好作品,是因为那些知名作家如王蒙等明哲保身,左右逢源,不敢直面社会,直面人生。对于这样的批评,王蒙如不同意,可以据理反驳。但是谁也没有想到他在 1995 年 1 月 17 日上海《新民晚报》上发表"黑马与黑驹"一文,这样"反驳"对方:

一、有人自己写文章发表不了,于是纠缠比他高几个数量级的名人,以骂名人图出名;

二、从前有个黑马,叫骂名人出过名,现在又出了匹黑驹,黑马已经身败名裂,黑驹下场可以想象。

此文一出,文坛哗然。年轻人开始打破对王蒙既爱惜又可惜的尴尬,纷纷著文发言。很多原来不想参加二王之争的局外人也起来抱打不平:

那个叫王彬彬的年轻人未必是发不出文章的人,你王蒙尽管是文坛上的一个人物,也不能以名人自居,王蒙这样高抬自己、贬低对手,"太不绅士"。

论战中把自己的对手称为"黑驹",有伤厚道,实在是一种王朔式的语言,与王蒙这一把年龄不相称,与他同一篇文章中那种以精英名人自居的自我感觉,更不相称。

需要明确指出的是,王蒙所说的黑马是指前些年批评李泽厚而出名的刘晓波,刘晓波的学术观点人们并不都赞成,但是刘晓波之所以"身败名裂",并不是因为其学术观点,而是因为众人皆知的

非学术因素。王蒙以如此强烈的政治色彩比附批评自己的年轻人，而且等着人家的“好下场”，究竟是什么意思呢？无怪乎局外人评论，王蒙这样的文章“太伤年轻人的心了”，“如果是选举制的话，王蒙将因此而失去一大半选票。王蒙要为这样的文章付出代价的”。

受“黑驹”一说的刺激，也有人起来批评王蒙早些时候为王朔叫好的观点。王蒙这一观点最初发表于1993年的《读书》杂志，题名“躲避崇高”。大家知道，北京青年作家王朔这些年十分红火，想来港埠也有他不少小说流行。他自称“码字匠”，“无所谓的流氓”，1989年以后作品大行其道，获得商业上的巨大成功，但是知识界对王朔作品中的痞子气始终有保留。不少人曾批评，王朔不足惧，他的作品也不是不可以出版，但是以王朔为精神符号的顽主思潮，在一部分知识界流行，却有很大的腐蚀性。顽主思潮流行，反映了中国文化意识在向上突破受阻后，寻找向下突破的方向，而这一方向意味着精神上的自暴自弃与行为上的不负责任。而王蒙则为王朔叫好，理由是，王朔作品讽刺了虚假说教的伪崇高，有不可替代的价值，不应批评；说自己以前活得太累，太傻，读了王朔，才知道还有一种更好的活法，即“躲避崇高”的活法；而知识界对王朔的批评是出于对大众文化的拒斥，没有宽容精神，等等。

批评者起而反驳。王朔作品中是有瓦解虚假意识形态的成分，但是它更多表现的是对知识分子严肃抗争的讽刺挖苦，对这个社会已经残存无几的道德信念的无情嘲弄。王朔小说反映了“文革”中被抛掷街头的那批北京大院子弟破罐破摔的虚无情绪，并不是真正的平民意识。说王朔小说反应了北京胡同里的平民意识，由此又推论知识分子对王朔的拒绝是出于知识分子的对平民大众文化的拒斥，这种说法恐怕是着迷于王朔作品中胡同式调侃带来的语言快感，缺乏对中国社会变迁的历史体验。北京大院群落对知识分子的异己感由来已久，后来遭逢“文化大革命”，大院一度败

落，从中分泌出来的某些纨绔子弟流落街头，沾染了北京街头一些社会习气。他们确实看破了父辈意识形态教条的虚伪，但是并没有放弃大院中蔑视知识分子阶层的精神遗传。这样，在王朔语言中自然出现既调侃意识形态教条又挖苦知识分子的双重内容。以后，随着时间推移，后者的成分越来越浓，前者的成分越来越淡，王朔有意无意地以平民意识为油彩，作为他推销文字作品的有效策略，确实获得了成功。但是如果有一定的历史感，不难看出其社会内含是大院父辈消灭了市民社会，大院子弟再来冒充平民。拿这样的东西偶尔解闷取乐，可以，说这样的东西为平民意识，那真是认错人家，错把荆州当徐州了。同时，也亵渎了平民意识。高中生迷王朔，跟着起哄倒也罢了，作家、一定程度的知识分子也被王朔牵着鼻子走，不说是精神矮化、犬儒性格，至少是不够清醒。

王朔作品在多年以前就已经出现，但是作为一种顽主思潮在北京走俏，有特定的社会背景，实际上反映了90年代初弥漫于整个社会上下的玩世不恭的虚无感。这种情绪出现的原因，当可理解，但是作为知识分子的价值取向，不可取，也不应取。不能因为虚假说教与虚伪崇高曾经结伴而行，就有理由从此躲避一切崇高，粉碎一切信念。事实上，在虚假崇高与真实粗鄙之外，还有第三种精神状态值得追求，那就是：既不虚伪，也不痞子，维护人的起码尊严；既不受横暴侵犯，也不受伪君子的欺骗，同时也不与真小人同流合污。可惜，王蒙视不及此。在王蒙的视野里，似乎只有伪君子与真小人的对峙、马列主义老太太与“千万不要把我当人”的小痞子的对峙，两者之外，第三种生存方式似乎是不存在的。由此才得出他那样的逻辑，既然大家不想做伪君子、马列主义老太太，那么，真小人、小痞子就是天经地义的选择，也是抵制伪君子、马列主义老太太的最好方式。这一逻辑其实不值一驳。难道因为有过伪君子之“伪”，就能否认君子的价值？难道因为有真小人之“真”，就可将小人之“小”这一基本属性抹杀？假装的伪君子与公开的街痞子

一样有害。不能前门赶走伪君子,后门请来小痞子。如果我们的作家与读书人只能在这两者中作选择,那就太可怜了。这些年小人泛滥成灾,社会风气中有些起码的是非道义已经措得差不多了。王朔作为一个顽主作家,持这一逻辑行文做事,可以不予理会;但是,身为中国知名作家,在文化界有一定影响的王蒙也持同样的逻辑,发出为痞子辩护的奇谈怪论,自然会引起一些知识分子的惊讶与愤怒。惊讶与愤怒是正常的,不惊讶,不愤怒,这个社会的知识分子才真正无药可救了。

面对这些批评,王蒙自己可能也觉意外。他后来没有正面反驳,但在《读书》杂志上先是影射人家是苏联 50 年代的日丹诺夫,以后则组织了关于红卫兵语言与思维方式的连续对话,把青年人的批评影射为红卫兵语言、红卫兵思维方式。这种办法恐难奏效。因为他自己那种不是好派,就是屁派的简单二分法,更容易使人想起"文革"中的派性语言。关键在于王蒙始终没有看出有第三种发言立场在这种争论中逐渐显现:既不是好得很,也不是好个屁,而是站在理性立场上,超越左、右之争,发出独立批评。这一点,应当是知识分子说话发言时的天然立场。王蒙平时聪明过人,既能反"左",又能反"右"。只是在这种地方始终有一个盲点,看不到在反"左"、反"右"之外,还有另一种立场存在。王蒙在这一层面上的视觉盲点,恐怕与他在前一层面上看不见伪君子与真小人之外还有第三种人生态度,有着逻辑上的内在联系。

当然,也不是没有人为王蒙说话。北京的刘心武即认为年轻人对王蒙的批评,类似 30 年代高长虹对鲁迅的攻击。刘心武可以为王蒙辩护,但是这样的辩护有点欠思考:一,王蒙与鲁迅不能相提并论,二者之间的差别倒真如王蒙比喻的那样,"差几个数量级";二,刘心武这样为朋友辩护,流露出他们自我感觉太好,故而当下即有人质疑,"他们是否已把自己当鲁迅了?"三,王蒙对鲁迅是有保留看法的,生怕中国再有鲁迅,有 50 个王朔不要紧,有一个

鲁迅已经够了,不能再多,多了吃不消。王蒙喜欢王朔,不喜欢鲁迅,没关系,允许人家有不同口味。但是刘心武这种时候将王蒙与鲁迅相提并论,是否有点滑稽?让人看不懂。

文坛目前这场争论向什么方向发展?还很难预料。看其内部含义,并不是什么文学流派之争,也没有多少使老百姓望而生畏的深奥学理。相反,它只不过是一场常识范围内的争辩,至多牵涉到一些基础性的良知、良识。经过多年的阴晦不明是非不清,知识分子的社会责任感稍稍恢复,而恢复的第一步,仅仅是批评这些年文化生态某些方面的恶变。说得再轻淡一点,也不过是知识界自己的相互提醒:不要眼光短浅,不要患得患失。如果说,此次争论与以往争论有何不同,区别仅在于:一,它是知识界内部自发的一种批评,不是有政治背景的"围剿",不是行政部门组织的对某一作家的"批判",不太可能出现已往那种谁越挨批评谁越红火的逆反后果;二,批评的内容不限于具体的文学观点,涉及知识分子面对现实如何为人立世这一比较普通的问题。用句老掉牙的话来说,是知识界目睹近年来的精神滑坡,实在看不下去,自发出现的一种批评与自我批评,如此而已。

(本文初次发表于《劳动报》1995年9月28日,发表时有删节)

被遗忘与被批评的

——答杨念群先生

学界不见直言批评，久矣。

今年上半年，《现代与传统》第6辑发表了陈少明《对规范的疑虑——从90年代的学术转向谈起》以及我本人《“五·四”思潮与80年代、90年代》两篇文章。杨念群先生看到后，在《中国书评》第6期发表《“思想”与“学术”岂能如此二分？——就90年代学风质疑于朱学勤、陈少明两先生》，尖锐批评我们的观点。念群特意在题解下加注：“文中措辞难免带有些感情色彩，如有过激或不当之处，还望学勤、少明兄谅解和批评。”此注过谦，亦属不必。念群直言而来，此举本身即值得我们尊重与学习。

在正面回答念群批评以前，我想扫清一下外部障碍，先简略回答他涉及的两个外部问题：

一、关于人文精神讨论

念群说：“现在社会上弥漫着以‘道德批判’代替‘知识批判’的现象……这种道德拷问取向源起于上海学人在《读书》上发起的人文精神讨论……令人深思的是，北京学者对人文精神的讨论持相对冷漠的态度，也许恰恰说明经过90年代的反思，有相当一部分学者已经多少失去了对理性持有过于自信的乐观心态。”

人文精神讨论开始时，我提的观点有三：一部分中青年学者还在炒作外来学理与概念，不接“地气”，半悬空中，因而出现现实问题在国内，理论发问却在境外的情况；对人文理想的追求只能限定

在个人，不能与政治权力结合，推行大规模社会改造，凡是对此没有边界意识的人，人文精神越强烈，他的存在方式越富侵略性；我们自己对这场人文精神的讨论并不自信，希望能有更多的学界朋友参加，我们开个头，只不过是把问题引出来，先把道路扫一下。

这场讨论并没有什么了不得，可以关注，也可以不关注。后来的情况确实不圆满，议出的问题比解决的问题还多。不过，就我了解的北京朋友的反映，也不是如念群说的都那样冷漠。即使如念群所说，北京学者对此冷漠，不也和其他地方学者的冷漠一样平常吗？为什么只要是北京学者冷漠，就一定"令人深思"呢？这种口气，无意中流露出来的东西，才是真正"令人深思"的东西。至于念群批评这场讨论是"道德拷问"的"起源"，这一说法我还是第一次听到。我查找了一遍全文，遍索不得。难道是指我上述第一点关于对部分青年学者热衷于引进外来概念符号的批评？还望念群兄明示。

二、念群兄在提出道德批判的"风源"后，即指出最新表现："朱学勤在最近发表的《城头变幻二王旗》一文中也表现了类似的情绪。"

我那篇杂文是批评文学界二王现象——北京作家王蒙与王朔。具体缘由是王蒙攻击谩骂批评他的年轻人为"黑驹"，受此刺激，为"黑驹"鸣不平，当然，也有我近年来对中国文化的观察与感受。文化人的各种争论，既有学理是非，亦有道德善恶，以后者代替前者，当然是一种错误；以前者覆盖后者，也未必公允，明明是道德攻击在前，而且是人身攻击在前，为什么一听到反批评，就要摆出一副只能谈学理的公允架式？二王皆在北京，念群兄不难看到他们的论战文章，尤其是后一位最近一篇答记者问，以"无所谓的流氓"自居，那里面究竟有几分学理，几分人身攻击，念群兄看一看，好吗？面对那种人身攻击，甚至是政治帽子，要求反击者只能谈学理，这种说法要么是迫人沉默，要么是让人对牛弹琴。我相信

学理，只要能够谈学理，求之不得。但从不敢奢望学理在生活中的实际范围有念群兄想象得那样大，原因很简单，因为我对当今文人的基本估价，与念群兄相比，悲观得多。人间历来有学理之争，但从来也不限于学理之争。关键是要厘清两者的区别。《城头变幻二王旗》和《"五·四"思潮与80年代、90年代》，我是在同一时期写作的，无论是论争的对象，还是行文的风格，我相信，念群兄如果认真比较，不难看出其中的基本区别。当然，如果念群对前一篇文章有意见，也可以行文批评，我们另外争论。只有希望念群兄能够厘清两种内容，不要缠夹，不要枝蔓，严守自己所珍惜的学理讨论。

念群兄的批评文章这样开头："自从去年《中国社会科学》季刊与《中国书评》发起'社会科学的规范化与本土化'讨论以来，在舆论界的反响可谓众说纷纭，特别是对'规范化'涵意的界定已经出现了一些异议和误读，对'规范化'讨论持激烈批评态度的典型议论集中地体现在近期《现代与传统》上发表的朱学勤、陈少明二位文章中。"

恐怕一开始就有误解？

我与少明在一些基本观点上确实相近，但是，文章各有侧重。少明较关心社会科学与人文学科的区别，而我所关注的则是另一问题：如何反省"五四"思潮，这种反省与当前知识界现实思潮之间的联系，以及如何追求学术与思想的平衡发展。对念群所指的那一正式讨论，恕我闭塞，只是到了我文章发表后将近半年的今天，因为是被念群说成是对这场讨论的激烈批评，才注意到有这么回事。念群可以再去读读我那篇文章，全文17000字，没有一句涉及这场讨论，也没有一句谈到我对学术规范问题的反应。

我之所以作此声明，并不是故意对这场讨论表示冷淡，以令念群"深思""上海学者"为何"冷漠"。而是因为我发现，由于念群过于重视他所参与的事情，把本来并不相干的文章也视作是对那场讨论的反响与回应，以致对作者的原意发生误读，同时也影响了他

自己立论言说的谨慎。比如,他以为我文章中重视学术与思想的关系,是针对他强调学术规范的观点而发,在这一误解下,两个并不必然相反的观点被他人为地拉扯在一起,而且生硬地对立了起来。甚至不惜以后者批评前者,竟然强说思想史作品的惟一有效检验是学术规范的程序检验。这就使自己的观点跨越了合理界限,走向了反面。这种架式有点自我中心,一上来就把别人扭曲到能够与自己照面的程度,然后是强歪着自己与人争辩,到最后终于弄歪了自己的立场,其实对争辩者自己并不利。

念群兄接下来对我的正面批评,大致有三项:

一、"设定"了一个"分割"学术与思想的"条件范围"。

二、"对80年代有浓厚的怀旧情绪","心态是80年代的,论述方式也是沉浸于(80年代)启蒙语境中的自语自话"。

三、"余英时关于激进主义的文章发表于90年代初,但是论证某种思潮的全盘反传统之理念应对历史负责的言论却是在80年代末就已如日中天,朱学勤把80年代的争议时间顺延到今天,是造成两个效果,其一是把80年代'历史本质主义'的特征推诿给90年代,让90年代的学人为其负责;其二,使自己隔离出80年代语境,在划清界限同时,把80年代的靶子当90年代打,自己既为80年代的思想家们辩护,同时又可以处于旁观者的地位。"

我认真体会念群这三项批评,一一回应如下:

第一项批评,恐怕是没有耐心阅读对方文本造成?竟把我反对的现象说成是我"设定"的"条件范围"了。

念群可以再读一下我的文章,我在什么地方有过这样分割思想与学术的"条件设定"?相反,我在那篇文章的开头部分就强调,"希望看到有思想的学术,有学术的思想"。我所批评的是80年代的思想潮流缺乏学术的充分论证,流于空疏;90年代的学术潮流因为外界环境剧变,失去了思想上的恢宏气度。这样两个偏向都不是我所愿意看到的。我所希望的是思想与学术的有机结合,合

则两美，离则两伤。怎么会不就文本提批评，一下子说成是我预设了一个条件设定，然后对一个不存在的条件设定激烈批驳？这不是有点无的放矢吗？

第二项批评既有无的放矢，也有逻辑混乱。

首先是把我批评的80年代说成是我的怀旧对象。对80年代的态度，念群兄自己说目前见到的批评"基本集中于学术形式的非规范方面"，而我与少明的批评则远远超过这一程度。少明说的是"现在回味起来都令人感到痛心与恶心"，我详列了一连串"令时人汗颜令后人诟病的丑恶现象"，认为"时至近日，人们对它发生一种批评性的反省，它实在是有太多的弊端可以说道了"。说实话，这样的批评已经不限于"学术规范"的批评，而是痛定思痛的精神自责。我与少明当时并不是什么念群兄讽喻的"思想英雄"、"文化英雄"。论地域，我们地处京外，是外省人士；论资历，我们在80年代属后排观众，旁观与旁听的时候多于发言与议论的时候。念群年龄相仿，当时的情况，应该是清楚的。只是到了90年代，我们才分别出版了自己的学术专著，而且未必成熟。不过，我与少明有这样一个共识，在批评80年代时，把自己撇清，一味指责前人，既不公道，也于心不忍。不管是多是少，在批评时应该把自己也摆进去。故而在那篇被念群反驳的文章里，我才对自己这代人的定位有这样痛切的说法：

> 既是那一年代的受害者，又是施害者；既是那一年代的施惠者，又是那一年代的受惠者。在这两种成分中，应该是后一成分多于前一成分。

这段话的意思不难明白：对已经退出舞台的80年代前人，多想想自己是受惠者；对当时比我们年轻一些的观众，多想想自己是施害者。由此，我所希望的对80年代的反省，是能够多宽恕前人，

多严责自己。这样一种反省态度，如不合适，可以批评。但是，如果因此而被认为是一种"怀旧"，"感情回忆的过度缠绵"，以致成为上述"分割"学术与思想的"根据"；过一会儿，又被相反说成"使自己隔离出80年代语境，在划清界限的同时，把80年代的靶子当90年代打，自己既为80年代的思想家们辩护，同时又可以处于旁观者的地位"，"成了历史的漏网之鱼"，等等；——面对这样左右开弓的批评，真不知伊于胡底，究竟说什么好了。

第三项批评涉及念群与我的根本分歧。

念群说"余英时关于激进主义的文章发表于90年代初"，不对，余英时先生的观点是以讲演形式首次发表在1988年3月香港中文大学。我上篇文章的商榷对象就是这篇讲演，念群不该记错。当时，国内知识界对"五四"思潮的乐观评价远甚于现在的负面批评，余英时的观点并未引起大多数人注意。后经1989年外界环境剧变，至90年代，余英时观点既被正取又被逆取，才形成念群所说的这种情况，"论证某种思潮的全盘反传统之理念应对历史负责的言论如日中天"。念群说那是"80年代的靶子"，果真如是吗？我只举一例。今年6月4日，上海《文汇报》组织有关激进与保守的笔谈，有位朋友还是持类似余英时的观点，与我的不同意见发于同一版面，形成了很平等的争鸣。念群修改有关时间，恐不是偶然笔误，而是以此闪避我上篇文章中对中国90年代学界时风转换提出的这一看法：

> 余英时、林毓生两位学理进大陆，有点像当年马克思主义进中国。
>
> 早在十月革命以前，马克思主义已经介绍进中国，但是并不被当时的知识界注意。后来是"十月革命一声炮响，给我们送来了马克思主义"，马克思主义才大行其道于中国。不能小看了这个"一声炮响"，它是橘能过淮的必要"物质"条件。一

种外来思想能否过河生根，并不是从思想到思想的自然繁殖过程，它是需要非思想的“物质”条件的。这种“物质”条件，往往就是类似于这个“一声炮响”的强力，以及这种强力造成的整个知识界对精神读物选择取向的急剧翻转。

余、林两位先生对“五四”的批评性反省，也是在另外“一声炮响”以后出现了在国内相同的传播命运。余、林两位能够受到国内学界如此欢迎，首先自应归功于两位先生学理独到的客观价值，满足了国内学界在思想风行10年以后学术必须补进的内部转换需要；其次似也不必讳言，确有另一层非学术因素造成的社会变动之外力拉动。

我那篇文章的主要观点及大半篇幅是与学界朋友商榷，无论是梳理以往的思想史、学术史，还是分析正在流变的当代思想与学术变动，除了肯定纵轴方向而来的内部动力，不能遗忘还有横轴方向上的外力拉动，这是学者在评价本行本业所处状况时的应有诚实；在反省80年代的种种弊端时，应警惕两种不健康成分，一方面是盲目搬用余英时外来观点——生吞活剥；一方面又有本身的心理需要——逆来顺受。念群一直在回避我文章中的这一主要方面，直到最后突然说出一句“遗忘的可能恰恰是该被遗忘的”，才有所流露。这是念群与我产生种种分歧的症结所在，双方都听懂了对方的意思。离开这一点，当今种种争论将无从索解，后人面对今天留下的这一堆争论文字，也将坠入五里云雾。念群可以明确反对我强调那一被遗忘的因素，但是不能为了“遗忘”而随意移动时间，把那些因为外力拉动而出现的当下事实说成是80年代已经解决的问题。以随意移动时间，来闪避对方所指的要害，然后还反过来指责别人是“把80年代的靶子当90年代打”，这种做法似乎不应出现于学术讨论。

念群兄之所以对我的文章那样不满，除了我强调他努力遗忘

的那一因素外，还因为我对90年代的学术成就尽管持肯定态度，但是却没有达到他那样的评价高度，不敢认为80年代的问题已经彻底解决，正在进入一个全新的时代。

如他这样的评价："对(80年代)这批人造成的学术真空的弥补是90年代学人最为令人尊敬的事业，他们正在全身心地铸造着一种全新的思想与学术规范。"

对于这种说法，我不愿反唇相讥，说这是"自认为自己有'检验'思想的尺度"，而是出于友谊，为他捏一把汗。对前人否定得过于彻底，对自己所处时代所参与的事业则褒扬得太早，也太满。不是说"经过90年代的反思，有相当一部分学者已经多少失去了对理性持有过于自信的乐观心态"吗？怎么一说到自己身处的时代自己参与的事业，就那样自信起来了呢？念群的文章里曾再次强调《中国书评》那三句创刊词"提升中国社会科学，确立学术评价体系，严格学术规范"，批驳少明对这一事业的善意提醒。作为学界中人，我们对这类事业始终持学术支持立场。但是，这一时代的这一事业，是否是"最为令人尊敬的事业"，还是留给旁人说好。即使几年后确实做到了这一点，公道自在人心，让后人说，不也比今天自己宣布，更有理性风度吗？

之所以为念群友捏一把汗，还因为他在文中多次提及思想、学术的检验标准，有些话说得实在过头。比如这样一些话：

> 思想一旦失去了学术的评判，其命运最有可能成为一种非理性的"意识形态"，或者是表面笼罩着智慧神光的思想赝品。

> 如果无法用一种相对合理的程序去规范"思想"的内涵及其作用范围，那么它充其量是一种极其"个性化"的"态度"或意识形态，就会发生悲剧性的后果。

他们提出的"思想"命题的真正有效性是颇值得怀疑的，检验其可信度的惟一办法是必须置其于学术规范的框架之内考量其合理性。

学术仍有责任去剖析其有效性与正当性，否则希特勒的思想与爱因斯坦的思想将不会有区别。

我不知道，念群是否还记得思想与学术既有联系的一面还有区别的一面？怎么会一个疙楞也不打，就这么一口气嘣嘣嘣地说下来了？

上述论述的核心，是这样一句话："检验思想有效与正当的惟一办法是学术规范的框架"。这是一个要紧所在，最好不要一步飞跨，而应慢速倒回，一格一格地讨论。说到这里，我已经被念群拖入这场原本不注意，也不准备发言的有关学术规范的讨论。但是进入以后仔细辨认，结果却十分沮丧。因为我发现，在上一篇文章中我曾担忧的东西，可能恰恰就潜存于这些似是而非的论述下面。

学术规范现在已经成为一部分青年学者的口头禅，念兹在兹，弄得几乎有点神秘。我以为这是一个好东西，但不必老是停留在口号上叫喊，不如把它拆开，看看它的具体内容。少明曾经做过这一努力，把它分析为"言之有理，持之有故"。我的想法可能更琐碎：建议大家集思广益，逐条列举，反而能把学术规范落到实处。我现在能够想到的，大致如下：

1. 选题之前尽可能全面地检索中外文献；
2. 论述观点注意形式逻辑，不要前后矛盾；
3. 立论必须有据，概念必须界定，不能武断臆测；
4. 引文必须注明出处；
5. 论著附有文献索引，涉及西学者，中、西文索引齐备。

肯定会有更详尽的说法。但是有此五条往下讨论，大概还不至于出太大的纰漏？坦率地说，当我列举完这些，并“仔细考量”这五条支撑“学术规范”的“框架”，内心随之出现的是三条悲哀：

1. 这些要求是初入学门的基本纪律，与其把它们说成是“学术规范的框架”，不如把它们称为“学术纪律的底线”。因为它们是做学问形式上的起码要求，低得不能再低了；

2. 即使是这样低微的形式要求，80年代至90年代都没有完全落实，以致今天还要为这样的要求大声疾呼；

3. 一些学界朋友将这样的最低要求作为最高纲领或者是较高纲领来奋斗，用心良苦，但也从一个侧面说明对90年代的学术成就高估不得。

我完全赞成应该强调学术规范。有了这些学术规范，能维护学术积累，也能使思想生长尽可能获得学术依托。不过，在指出其有效功能时，也不能忘记它的有限边界。即它能做哪些，不能做哪些？

我以为，学术成果的内在价值很难依形式程序来评定。第一流的学术成果多半是能够遵守学术纪律的学术成果，但是第一流的学术成果却不可能仅仅由此产生。大量平庸之作完全能够满足上述五条或者更多的学术纪律，正如不犯规的球员并不都是能进球的球员，一个纪律良好的球队也未必是甲级队一样。

其次，熟练掌握这一纪律的人可以是好编辑、好职员、好的评审委员，但不可能因此而成为某一具体专业的权威。正如一个优秀的裁判，不等于一个优秀的足球队员，也不可能因此而成为一个优秀的教练。

换句话说，学术规范也好，学术纪律也罢，其功能有效，也有限。我们应该强调学术规范，但是我们不能迷信学术规范。

以上考虑尚且局限于纯学术领域。如果考虑学术与思想发生联系，那么问题就会复杂起来，自然会对那种以为思想作品必须依靠学术规范的程序才能检验其“合理性”、“有效性”、“正当性”的武断说法产生进一步怀疑。限于篇幅，我这里只能讨论两种情况。

第一种情况：思想成果在正常的学术环境中由正常的学术研究而产生，那么这种思想成果在通过检验时，在学术形式上必须如上述学术作品一样，满足全部规范要求。然而，即使全部通过规范检验，我们只能说被检验者没有违反学术纪律，却不能因此而对其内在“合理性”、“有效性”、“正当性”作出肯定或否定的结论。即使在这种情况下，思想成果也需要“个性化”，保护“个性化”，更不能出现念群所要求的“用一种相对合理的程序去规范‘思想’的内涵及其作用范围”。思想探索如果满足念群的这种要求，我不知道，除了千人一面，万马齐喑，还会出现什么局面。

第二种情况虽然反常，但在思想史中出现的可能远比学术史多见：思想者没有正常的学术环境，也没有正常的学术研究条件，基本上是在极其艰险的境域中，在与主流学术界的对立状态中，于幽暗隧道里独立摸索。这样的思想者在思想史上举不胜举，稍远一些有明末清初顾、黄、王，近在眼前有70年代的顾准先生。面对这些岩穴之士用生命写下的思想作品，如果有人还要以形式上的学术规范去求全责备，服从主流学术界的“学术评判”，否则，不能承认其思想成果的“有效性”、“合理性”、“正当性”，恕我直言，这样的要求与扼杀思想无异。

一部思想史，其多半篇章，尤其是那些带有转折性、突破性的划时代篇章，当时大都发生过“悲剧性的后果”。而发生“悲剧性后果”的原因之一，就在当时总有人要求“用一种相对合理的程序去规范‘思想’的内涵及其作用范围”。第一流思想家多半是离群索居者，他们的思想作品肯定带有为世人不容为念群兄所鄙视的“个性化”特征，但惟其“个性化”，才能有效抗争念群兄所痛恨的意识

形态。他们思想的"有效性"、"合理性"、"正当性"多半是事后被历史承认的,而不是被当时哪一种"学术规范"的"程度检验"测定的。如果排除这些"个性化"思想家及其"个性化"思想作品,一部思想史还能剩下几页有价值的东西呢?念群无节制地夸大学术规范对思想的检验功能,振振有词地说"检验其可信度的惟一办法是必须置其于学术规范的框架之内考量其合理性",我读后十分不安。他可能缺乏边界意识,更没有充分考虑学术史与思想史发展的不同特点?学术规范如此扩张,是否会成为思想发展的"紧身衣",阻碍思想的进步与发展?正是在这里,我沮丧地发现,我上一篇文章中提出90年代学界时风转换,一方面有利于学术积累,一方面有可能阻碍思想进步,并不是杞人忧天。念群兄的武断,反映了一部分朋友在这一问题上的认识偏差,使我原来的看法欲弃不能。这样一种偏执倾向,是到了应该指出并引起注意的时候了。

更为令人不安的,是念群兄上述论断的最后一句话,即"学术仍有责任去剖析其有效性与正当性,否则希特勒的思想与爱因斯坦的思想将不会有区别。"

我以为,前半句无大错,但不能因此而使后半句得以成立。难道希特勒与爱因斯坦的思想区别,是由于"学术的剖析",或者是"学术规范框架的检验"才彰显出来的吗?学者有学术兴趣,当然可以去剖析这两者的思想区别。然而,希特勒与爱因斯坦思想的差别,如果没有学者使用学术规范的程序检验,人们就无法判断其天壤之别了吗?事实上,到目前为止,我还未听说有学者认为这两个人的思想有可比性,可立项作对比研究。但是,这一点并不妨碍人们已经作出的基本判断。希特勒的那些思想作品,不是在学者的研究室里经学术规范的程序检验被否定的,而是被它对亿万普通人造成的灾难否定的,是被人类文明生活的基本价值否定的。这样一种冒失话,流露出一些有幸从事学术工作的年轻朋友,他们那种所谓"价值中立"的自我许诺,从偏执发展到盲目优越,已经到

了令人难以接受的程度。我在上一篇文章中，曾担忧思想过度扩张可能引起错觉，不料学术及其学术规范框架的过度扩张也会引起错觉，甚至是更大的错觉。学术生活或者说由于对学术生活的热爱，竟会使一些朋友产生对“学术”及其“规范框架”的如此迷信，以至于除学术之外，再也无法感知人间正常生活中还有其他更为基本的价值，及其判别这些价值的基本准则了。

说句公道话，念群原来是可以避免上述失误的。但是他太重视他所参与的那场学术规范讨论了，以致把不相关的争论也视为是对自己讨论内容的回应，然后“带球越位”，硬要以自己的观点打通别人正在讨论的思想与学术的关系，这才说出一些日后可能会后悔的冒失话。我在本文前半部分说，一开始扭曲别人，然后强歪着与人争辩，最后因此而弄歪了自己立场，就是这一意思。如果对自己所作的事情始终持一份平常心，我以为这样一种尴尬，本来不难避免。

这篇文章该结束的时候，想起了一句西谚，大意是说一架钢琴，后来发狂，竟以为世界上的声音，都是从它发出的。我和念群一样热爱学术，热爱维护学术生活的学术规范。但是我不希望，我们衷心热爱的学术及其规范框架，最终会成为那样一架发狂的钢琴。投身学术生活的人，并不比从事其他职业的人更为高贵。只是由于这一职业特别需要理性与知识，我们这些人才比其他职业的朋友更为自觉地知道任何一种价值，在产生其有效性的同时，必然伴随其有限边界。它需要其它方向上来的其它价值给以平衡与滋养。因此，健康的学术生活不会产生盲目优越，只会产生一份对各种边界的敏感与清醒。念群兄在文章结尾处，针对我在上一篇文章中再三提醒的“不该遗忘”，最后断言“历史遗忘的恰恰是该被遗忘的”，确实令我震骇。返思良久，我承认这一点确实是念群与我发生这场分歧的要害。念群这样说，我应该尊重。除此之外，也就只能希望他不要再“遗忘”一个学者须臾不可离的那一份清醒

了。有些东西，不比学术高，却比学术更重要。

当然，我自己不能遗忘的是，我应该感谢念群兄，是念群的批评促进我思考，并给我提供了一个补述前文的宝贵机会。

（本文初次发表于广州《现代与传统》1995年12月号）

原因的原因的原因，就不是原因

——谈谈文化决定论

辞旧迎新之际，我想表达这样一个愿望，新的一年里，能否让我们多谈点问题，少谈点文化？

酒杯里面有文化，筷子头上有文化，直至厕所不干净，也有厕所文化，所有的弊病都可以归咎于文化，文化至上，文化决定一切，文化是个筐，什么都能往里装。文化决定论发展到这一境地，已经到了令人同情的地步。所谓同情，实在是因为话语空间狭窄，除了文化以外，再也没有多少深刻一点的话题可以谈论。作为一种语言策略，始作俑者可能心里还明白，谁知跟进者日众，众人齐声呐喊，就变成假戏真唱，将具体体制的具体病症，统统指向一种既深刻又总体概括的"文化根源"，非改造文化不能奏效。

文化既然被说成无所不在，无所不能，张嘴就能呼吸，那就是第二大气层了。大气层怎么能改造呢？文化批判自我放大，慷慨激昂，只不过发动了一种空气与另一种空气的战争。清风逐流云，比唐·吉诃德都不如，唐·吉诃德前面还有一辆具体的风车。实在没有话题可说，那就不如沉默，沉默总比自欺强，文化批判走到今天，还有什么批判锋芒可言？一场荆轲刺孔子的闹剧，拖拖拉拉十几年，早该收场了。

从逻辑上说，文化决定论的判断由前后两项组成：前项是将文化夸大到网罗一切的程度，后项则夸口能改造这一因素。这样的前后两项恰好自我矛盾。从前项看后项，既然能决定一切，那么这被决定了的一切就包含那个改造者，改造者本身处于被决定状态，如何改造决定者？从后项看前项，既然能改造，那么被改造的就不

能决定一切，至少留有一个空缺，它不能形成一个无所不包的“决定一切”。换句话说，文化决定论如果把自己的逻辑前项贯彻到底，那就可能推出一个宿命论，放弃改造文化的宏愿；如果偏爱自己的逻辑后项，那就可能推出一个唯意志论，至少要放弃逻辑前项，再不说文化能决定一切的大话。事实上，以往出现过的唯物决定论，也存在这样一种宿命论与唯意志论之间的矛盾和内在矛盾，只不过是用反映论再加能动论的诡辩，掩盖了宿命论与唯意志论之间的矛盾和任意转换。其实，只要是决定论，无论它是以什么来决定，都可以在宿命论与唯意志论之间任意转换，却不顾其间的自我矛盾。文化决定论是唯物决定论的变种，都属于历史决定论这一大家族。用文化决定论来代替唯物决定论，只是在历史决定论的家族内部兜了一个圈子。历史决定论在我们这里并不贫困，它经常从门口抛出，变个脸，又从窗口绕了进来。

从常识上说，文化批判越深刻，也越违背常理。追究一事物的原因，如果不适可而止，那就会开启此事物原因的稀释过程。原因挖得越深，距离该事物就越远，与其他事物之原因的联系就越近，特定事物的原因分子随深入程度而稀释，直至稀释为零。当你好不容易摸到“原因链的终结一环”时，特定事物的原因分子可能已经稀释殆尽，你手里的那一节“最终原因”可能已经越过临界点，正在将你导入另一事物的原因域。这种病态的深刻癖，是生活在观念世界里的知识分子经常容易犯的毛病。

有一个比喻，说街上有一酗酒肇事的司机，被一个深刻的警察抓住，他不去抓这个司机本身，却听信辩护律师的深刻辩解，去追捕酒店老板、追捕酿酒的厂商、直至追捕一千年前第一个发明酿酒的人。这个比喻出自悉尼·胡克《含糊的历史遗产》。20年前读此书，这一比喻给我留下鲜明的印象。此外还有一句大白话，很常识，却很扫兴，悉尼·胡克说：“原因的原因的原因，就不是原因。”

（本文初次发表于《南方周末·学者论坛》1997年1月17日）

在文化的脂肪上搔痒

有些事情是不能说破的，一说破，大家都觉无趣。比如说，这十几年里，越说越煞有其事的“文化问题”。“文化问题”在80年代叫“文化热”，在90年代叫“文化批判”，几乎呈可大可久之势。

之所以出现这一局面，原因多多。其中之一，大陆知识阶层是否存在一个文人过剩的问题？文人的思维特征是瞧不起工匠式技术思维，有问题喜欢向上走，走向云端，引出一个统摄一切的本源，然后再俯瞰下来，向下作哲学的批判或文学的抒情。这种文学化的哲学或哲学化的文学，构成大陆人文学科的先验氛围，而不是经验氛围，使得这一行当中人的思维方式迟迟不能向下着陆，挣脱中古束缚；而工匠式的经验性思维就比较笨拙，总是贴着地面步行，就事论事，局部问题局部解决，甚至是技术性地解决，轻易不敢把很多不相关的问题搅在一个大局里，然后发一通宏观议论了事。文人传统过甚，又喜欢追寻万物一源，就容易把这个“一源”定位在文人所熟悉的事务上，小如语言文字，大如文化方式，总得与“文”有缘，这样，他们从大学中文系学得的文化评论（多半是文艺评论），以及由此形成的抒情训练就统统派上了用场。除此之外，还有一个原因，是否因为允许讨论的问题实在太少？那么多人挤在这么狭小的言论空间，是因为再也没有一个话题像“文化”这样本身宽泛无边，同时又可以被讨论，必要时还可以被批判。这样一来，可就苦了“文化”，万喙啄一，啄得体无完肤，身上涂满各种文化人的口涎，不说臭不可闻，至少没有一块干净的地方了。

以上两个原因，轻易不能说破。尤其是后面一个，一说破，大

家脸上都挂不住，那么一个高尚的文化形而上，竟然还有这样一个形而下的安全考虑？

世界历史上可能还没有哪一个民族像我们这样，要让"文化"承担那么多的东西。既有历史的，又有现实的，既有经济的，又有政治的，既有社会的，又有个人的，文化说多了，就出来两派：西化派认为传统文化不改造，科学无望，民主无望；儒化派认为，科学也好，民主也罢，都要从传统文化里往外"开"，不要说四个现代化，就是那第五个现代化也可以而且是只能从传统文化里"开"出来。

我始终不能接受这个"开"字，无论是从西方文化里"开"，还是从中国文化里"开"。

我们是否先想一下文化究竟有没有那种决定性力量？我的看法是，没有。文化、政治、经济这三大块，各自有不同的发生机制，如果硬要说哪个与哪个接近，我只能说政治这一块离经济近，离文化最远。与其说政治体制是从文化里"开"出来的，不如说是从经济里"长"出来的（当然不能离开人在制度层面的努力）；与其说政治体制是文人议论出来的，不如说是与文人习惯距离最远的律师或相当于律师的人讨价还价锱铢必较"抠"出来的，此其一。其二，一种文化并不必然地只能与一种政治、经济模式配合，而是呈开放性多种可能：在文化基本不变的情况下，既可忍受这样一种政治经济模式，也可接受另一种更为合理的政治经济模式，文化与政治经济之间不存在那种一旦文化如此，政治与经济只能如此，倘若变动政治经济如彼，先要文化改造成如彼的决定论闭锁关系。东亚如台湾等地基本是儒家文化，却出现与大陆不同的制度走向，已经说明了这一问题。事实上，世界上没有哪一个民族的现代转型是由几个知识分子关在书斋里搞文化工程设计，从"文化"里"开"出来的。沉溺于文化讨论，只能说明一个民族的知识分子面对另外两大板块尤其是制度层面的偷懒、无能与无奈。仅仅是偷懒、无能与无奈，倒也罢了，可悲的是，失败以后还要把比自己强横的一方说

成是被自己所从事的文化决定着的被决定者，自己的躲避是对被决定者的高迈超越，是“深挖洞，广积粮”，是为未来的根本变动“建设”更为“深刻”的“基础”。这不是典型的精神胜利法，又是什么？城里人说阿Q说了将近80年，其实，阿Q历来出在城里的知识界，而不是农村里的农民。

再进一步，还可以想一下世上究竟有没有可以决定一切的东西，管它是叫“文化”还是别的东西？从思想方法说，西化派，还是儒化派，两种看法表面对立，但在内里却是共通的。他们都相信有一种世界图式，在这种世界图式后面，藏着一个决定性的主宰因素，这个主宰因素制约着世界图式的每一个重大笔划，规范着世界图式的最终走向。这个主宰很久以前叫“上帝”，后来叫“历史理性”，在最接近我们的那一段行程里突然被改名为“经济”，由于“经济”这一字眼过于粗俗以及它后来在某些地方遭到了臭名昭著的失败，一部分学者嫌其不雅，于是约定俗成，又把这个决定者改名为“文化”。所以，西化也好，儒化也罢，表面吵得凶，其实都是决定论，只是以“文化”替代了“经济”、“历史理性”与“上帝”。两派人以对立的方式互相补充，都从对立的两端向当中那个双方看中的地方挤，一定要挤出一个文化决定论才善罢甘休。在文化决定论者眼里，文化问题没有最终解决以前，所有的社会改革都是不彻底的、没深度的，是盲人摸象；不讨论文化，而讨论政治体制、社会体制改革，就像一群没有文化的工匠，在工程师没有交给他们图纸以前就草率开工，太可笑也太可怜了。

我不这么看。第一，我不相信有那个世界图式的存在。第二，更不相信文人手里摆弄的那一点文化，就是那个世界图式后面的决定性主宰因素。有一次，一个编辑在电话里非让我在文章名字后面注明职称之类的文化身份，我实在心烦，就随口报了一个“前管道工”职称。我以前是做过管道工，而且不止三五年，告别那一行当进入所谓的文化界，也还是甘心做一个“不彻底”、“没深度”、

"没文化的工匠"。我和他们的区别在于,他们认为除了文化,其它东西都不值得改造,而我的看法相反,其它东西都可以成为改革的对象,惟有文化除外。被人们称作"文化"的那样东西不能说没有,但是它太大而且太空,始终在我们的身后,人们向前伸出无数双手,试图抓住它,每一双手抓回来却都是空的。文化确实像空气,人们每天都在呼吸它,却无从把握它。因此我始终弄不懂,人们怎么能向空气宣战,有什么必要向空气宣战?如果确实有某种主体宣称他能改造文化,而且是在一代人的时间里重建了一种新文化或摧毁了一种旧文化,那么他非神即兽,肯定不是人能干的事业。就思想史范围说,我近年来产生一个怀疑,难以释怀:从严复、胡适以来的文化讨论,很可能是个百年假问题?不能说毫无所见,但相比更应该着手的实际问题,那几代精英耗费于文化辩论的精力,实在得不偿失。300年前黄宗羲说"有治法方有治人",表面看来不深刻,缺乏哲理深度,属常识性思维,实际上是壁立千仞,顶破了几千年中国文人的习惯思维。他已经摸到了今天只有制度学派才摸到的一个关键点:制度本身能释放出强大的学习功能,能使整个社会行为模式卷入其中而不自觉。可惜这一突破性想法,太不合喜弄文艺、文化的中国文人的习性。到近代,在治法层面稍有挫折,就被胡适等改成"先有治人再有治法",实际是先有"治'文'再有治法",去搞文化改造去了。后经丁文江斥责:不要上胡适之的当,他才有所悔悟。到了我们这一代手里,文化问题则弄得更不像样,在知识积累上没有超过前人,反而形成一种伪深刻的风气,什么事都得往文化上扯,不扯就显得没学问。前辈学者陷于这一"文化问题",既有上述思想方法的严肃原因,也有当时具体的历史环境使然,值得认真总结。我们这一代继续扩大这一"问题",恐怕还有一个在当下环境中产生的形而下的心理动机?多半人当然不自觉,但是不自觉的力量超过自觉的力量,形成集体无意识,更厉害。在这一集体无意识的作用下,大家都把只允许讨论的问题冒充成必

须讨论的问题，而且是决定一切的问题，越说越假，越假越当真，终于弄出一个"现实中不可承受之轻"，呈现一种内里萎缩外延肥大的文化痴肥症。戈培尔说，谣言重复千遍，自会成真理。他没有想到，文化问题重复十几年，居然也能成真理。这样一个可气又可笑的局面，大概只有等着童言无忌来解救了。恐怕是会有一天有一个不知轻重的孩子出来，冒叫一声"啊，皇帝身上没有穿新衣"，这个可怜的用泡沫塑料吹成的文化大气球才会"嘭"地一声彻底爆裂。

说到法兰克福学派，很可能是这些年"文化决定论"的一个洋根源。因为仅从学理符号看，这一派人以"文化批判"见长，似乎比他们的上几代人深刻，超越了政治结构、社会结构与经济结构，在诸种结构之下，打出了一口文化批判的深水井。在中国那些好谈文化问题的朋友眼里，能以法兰克福符号谈文化，自然比只会引用先秦古籍的人来得高雅而且时髦，又深刻了一层。

我写过一篇《原因的原因的原因，就不是原因》，试图说明任何一种决定论，包括文化决定论在内，推理越深刻，越违背起码的逻辑。现在想来，对文化决定论者，仅仅在逻辑说是不够的，还应该认真对待他们的每一个论据；仅仅反对本土出现的文化决定论也是不够的，还应该认真对待他们从外面搬来的洋根源。对那些喜欢引用舶来学理而不是中国古籍谈论文化问题的朋友，似乎有必要破一破有关法兰克福学派的迷信。事实上，这十几年从外面引进的洋思潮，像法兰克福学派这样，拿来就用，用之不衰，跟进者日众，却始终没有受到与之平等的学术检验，确实罕见。这件工作早就该做，现在有《读书》杂志来做，当然是好事，但也晚了一点。

我以为，法兰克福过来的这幅油画再深刻，也先不忙赞叹这幅画的内部结构。不妨退一步，设法获得一个广角视野，看看这幅画所在的西方批判理论发展史，究竟是出于上升通道，还是下降通道？

站远一点看 200 年欧洲社会冲突史，以法国为代表，可以看出一条社会冲突的下降通道。下降通道的第一阶段是经济冲突，从早期工人毁坏机器到 1789 年攻占巴士底狱；第二阶段是政治冲突，从 1793 年雅各宾专政设置断头台到 1871 年蒙马特尔高地起义；第三阶段是文化冲突，从上世纪中叶波特莱尔《恶之花》至 1968 年学生造反 5 月风暴失败。19 世纪以来的批判理论经历几代人的变化，是在这条下降通道中划出了一条批判理论发展史的轨迹，它可以上下踢腾，但无法突破制约它的向下轨道的限制。

面对这根下降线，也有一些思想家力图作出向上的解释，葛兰西在监狱里构思文化批判，即认为向资本社会争夺文化霸权，要比马克思当年的政治经济批判还要厉害，已经抵临与资本控制的总决战。而我以为，对立一方在骂声中成长，从批判中吸取营养，底部逐渐抬高，走出了 19 世纪的百年大底，终于走上了一条逐级攀升的上行通道。这条被批判者的上行通道，与上述下降通道和下降通道中的批判理论，对位而立，是不能否定的基本事实。我们可以同情走下坡路的一方，从经济批判到政治批判，再到文化批判，说是矛盾继续存在，只是解决矛盾的战场一次接一次转移。但是，上述基本事实不能否认：矛盾是按照有利于对方的方式解决，战场是按照对方限定的路径转移。我对葛兰西充满敬意，同情心也在批判者这一边，但是他有点一厢情愿。我确实欣赏对方的顽强，欣赏对方的上行通道走得漂亮，也承认自己一方的被动，实在是一浪低于一浪。

1968 年学生从街垒撤退，标示着法兰克福文化批判由盛转衰，也标示着 1789 ~ 1968 年近 200 年"急风暴雨式的阶级斗争"在西方已经成为过去。此后法兰克福人还在说文化批判，那已经是撤退以后撒在街上的一串删节号，虽有余韵，但更多的是无奈，那是龚自珍所喻：将萎之花，惨于槁木。今天来回顾这段历史，令人叹息的只是：上代批判者多有革命气质，恩格斯还直接参加过巷

战，到法兰克福一代，批判再激烈，也只是在书斋里撒豆成兵，关起门来指点江山，自我称雄。法兰克福人至今还在说他们是马克思的遥远后裔，但他们也该想一想，老祖宗是被法国警察驱逐出境的，而新后裔的胸前却挂满了法国政府奖赏的学术勋章，这两者之间，有着多么令人难堪的差异？我的比喻可能粗俗：前者是配以工人运动的铁锤，猛击资本结构的头盖骨，而后者只不过是拿起知识分析的绣花针，戳戳资本结构的下腹部。重锤与头盖骨，不失为一种危险的关系，重量级对重量级，故而19世纪的历史远比20世纪精彩；以针尖戳戳下腹部，尽管被知识分子解释得玄妙，以至说是打出了一口深水井，比比马克思当年，实在是一种在学院中进行的知识谱系考古游戏，最危险的关系都已经释放。那口深水井，恐怕是避开岩层，打在流沙层上，是否有甘泉流出，总是面目可疑。你可以说是针刺，刺得真深呵；也可以说是在隔"腹"穿刺，针刺太短，已经够不着文化脂肪下的膏肓地段。脂肪太厚，批判苦短，那样的针刺，与其说是批判，又何如说是在文化脂肪上搔痒，甚至干脆说是在文化脂肪上跳舞，与资本结构远距离调情？

如果让我来寻找文化批判理论在西方社会冲突史上的地位，只能到比马克思、赫尔岑等人更下面的一段行程去摸索。从资本结构的头部一点一点往下摸，一直摸到那块柔软的下腹部，摸到那一大块文化脂肪，最后才会摸到在文化脂肪上打井的那几个针尖人物。在这些人物中，也有我喜欢的人物，如哈贝马斯。他能拒绝马尔库塞的"大拒绝"，还真需要一点保守主义的胆识。他谈出一番与西方社会主体结构交往沟通的道理，我不一定接受，但至少看出他有承认失败的勇气，没有把大失败说成大迂回，更没有把大溃退说成是深层掘进下的深度爆破，没有洋阿Q。

沉痛一点说，塞纳河左岸来的左翼批判，一阵接一阵，已有200年。先是经济批判，后是政治批判，现在又是文化批判，只有一样不变，那就是：它们都是失败的记录，一串失败的记录缀成一

根历史的下降线。这条路线的坡度是向下,而不是向上,是撤退,而不是进攻,是无奈,而不是深刻。所谓文化批判,很可能是把一支溃军带到了文化领域,去进攻一个比先前的攻击目标更不可攻克的目标。新目标叫"文化",其实是精神领域里的空气,无所不在,无所不包,张口即能呼吸,闭口即能知味,谁都能抓上一把到沙龙里谈谈,一松手,则什么都没有。这样的精神总攻,连唐·吉诃德都不如,唐·吉诃德前面还有一架具体的风车;这样的文化批判,清风逐流云,荆轲刺孔子,只能配中国文人的胃口。

我无意贬低法兰克福学派。我只是忍痛提示两个基本事实:一是法兰克福在西方历史长时段演变中的位置,二是中国文人好谈法兰克福的接受心理。西方批判理论发生那样一场长时段的蜕变,受制于精神史背后更为复杂也更具悲剧因素的历史背景,需要的是同情,是扼腕,甚至应该跟在他们的后面,指挥一支交响乐队,反复演奏柴可夫斯基的《悲怆》,为他们伴奏,为他们送行。然而,白事不是红事,暮云不是朝霞,总不能在人家办丧事的时候去当啦啦队,抢过挽联当旗帜?更不能兴高采烈,争抢人家的丢盔弃甲,捡到篮里就是菜。

大概是在70年代,李敖曾经写过一篇很辛辣的文章,题目似乎叫《给好谈文化的人治治病》。这个李敖,有很多地方不能让我接受,但是这篇文章却至今不敢忘却。我以为,中国人若真想为中国文化好,在目前的情况下,最好少谈文化,至少不谈文化批判,晾干文化问题里的水分,让那个文化痴肥症逐渐萎缩。

(本文初次发表于《读书》1997年11月号)

书斋里的被动语态革命及漏斗

德国物理学家利希滕贝格(G·Lichtenberg)有一篇讽刺小品，画了几条普通的学者辫子，让人练习从中发现深刻的意义。下面是他模拟的几种练习答案：

1.几乎是理想的辫子，上端像钢铁一样，有条顿民族之风，辫子末端雍容华贵，玫瑰花结具有挑逗性的柔情。它对那些鄙俗之辈和赖债之徒都死不留情。它当然是力量大于审慎。

2.这条辫子每处都是审慎多于力量。它羞怯地笔直下垂，既无高尚的心胸，也无激烈的脾气，既无大智，也非大愚。像一根花哨可爱的鞭子，但不是用来惩罚而是用来装饰，是一颗温柔的杏仁糖似的心……它最大胆的愿望只是小小的一个吻。

3.受抑制的活力。火盆底下被忘却的火药桶，如果爆炸会充斥整个世界。啊，高贵而出类拔萃的辫子。英吉利的天使。可惜得依赖一个凡夫俗子的脖子。

……

8.向你欢呼，愿永恒的阳光常照在那长在你身上的幸运的脑袋。如果论德行赏，那么你这独秀众侪的辫子应该是首脑，而你那幸运的脑袋应该是属僚。那光滑柔和的外貌多么仁慈，即使没有任何装饰缎带也给人以深刻的印象。但是那微笑的喜悦就像编结起来的阳光，就像睡帽上空圣徒的光圈

那样高高地在戴着王冠的脑袋上翱翔。

……

10年前,我是在贡布里希《理想与偶像》中译本序(范景中作)读到这则小品的,当时不禁哑然失笑。利希滕贝格是在挖苦一种精神病态,这种病态通常在知识界不定期泛滥。10年后,人们果然听说从美国传来又一则笑话。一个叫做索卡尔(AlanSokal)的物理学家模仿后现代派的写作风格大侃自然科学,投寄美国后现代时髦杂志《社会文本》,居然被正式发表,而且是安排在一辑专门为回答某些科学家对后现代派的批评组织起来的特刊中。编辑如获至宝,但很快被索卡尔发表的另一篇文章所震惊,索卡尔的第二篇文章拆穿了前一篇文章的西洋镜,那不是文章,而是"一堆故意用荒诞不稽的逻辑把一些后现代大师的引言粘在一起的混凝土"。这些大师的名字在中国是与美国同步上市,在京沪知识界所获得的熟悉程度一点不亚于美东美西两岸:德鲁兹、德里达、拉康、利奥塔,还有最近最新引进的鲍德里亚,都是一些令人屏息静气的名字。我曾戏称美国学术界与法国学术界的关系,有时像旧上海南京路上的老式商家——前店后院,而中国这一代留学生从美国转手批发法国货,则更为不堪,有点像在前店打工的店小二,专跑唐人街外卖,特别能哄骗本国知识界弄堂口那些不太出门又想赚点便宜货的时髦汉。

人们通常担心的是理论不够深刻,这种担心当然有道理。但有时会因此而不警惕符号世界的另一端也会泛滥成灾:过度阐释简明事实,以致意义溢出,符号泡沫遮盖简单事实的本来面貌。其实,男人制造的符号泡沫比女人脸上涂得过多的胭脂更为常见,也更为难看,但前者是在书本里后者是在大街上,反而比后者更容易蒙混过关。

过度阐释的典范是黑格尔。黑格尔宏大的历史决定论是以其

理论上的过度阐释来掩盖现实生活中的庸人习气，但是被黑格尔的阐释深度吸引的才智之士却络绎不绝。贡布里希开列了文化史研究一长串名单，都是此类行当中的大家：布克哈特、沃尔夫林、迪尔泰、李格尔，甚至还有赫德。贡布里希认为这些人之所以被黑格尔牵动，是因为“他们有意无意地感到，如果他们抓不住能使铁屑成为图像的磁石，那么以往的文化颗粒将再一次成为一盘散沙”。贡布里希提到布克哈特的一则笑话：为了加深阐释深度，后者曾这样劝一个艺术史研究者，要敢于自我设问：“15世纪的精神怎样在绘画中表现了自己？”对于这种总以为铁屑下面有磁石，不摸到磁石不罢手的决定论癖好，贡布里希有一个简洁的说法，称其为“思想短路”。我后来的体会则要笨拙得多，曾很费劲地说过一句，“原因的原因的原因，就不是原因。”

中国的“思想短路”从80年代最后一年至今，似乎还没有停歇的迹象。从内部产生的“新儒家”，从外部引进的“新马”，都有文化决定论倾向。两家学说在符号形式上相距甚远，一中一西，但就思维方式而言，它们都能共享黑格尔，可以在黑格尔那里找到夸大精神观念以致首足倒置的共同语言。除此之外，另有两点也不能遗忘。一是知识分子的言说是在一个被限定的范围内伸展，在大多数情况下，他们只能在这一范围内讨论有安全系数的问题。那一道樊篱不仅封闭外部真实问题，也影响樊篱内可言说问题的健康发展。这是一个现实处境。二是知识分子的集体性“阿Q精神”，每当在现实世界中遇挫，尤其是重大惨烈之挫，只能退守书房，要不了多久，反而会对这种被限定的处境产生一种自欺欺人的深度阐释：把自己只能在书桌上处理的符号夸大为现实世界的决定性因素，自己不仅不是被限定者，而且还是那个限定者的决定者，是自己的书桌决定着外部世界的走向，而不是外部世界的限制迫使自己退进了书房。这是精神病症。如果说现实处境理应同情，那么精神病症则可以批评。我称这种病症为“书斋里的被动语态革

命”，被动者颠覆主动者，只需在符号上改变语态，将被动语态转换为主动语态即成。马克思称德国古典哲学是德国人只敢在书房里进行法国人在政治上的革命，大致也是这一意思。而中国这一代人出现的“文化超越说”、“文化决定说”，则是“书房里的被动语态革命”最新出品。一代人文风之晦涩，逻辑之混乱，则是他们做语态转换练习尚不熟练时留下的生硬痕迹。这场书斋里的廉价革命，并不需要太多的时间酝酿。有五六年老说假问题，久假不归，即可弄假成真，再加传媒工具一起哄，众人真的会相信起只有文化才是最后的问题，只有文化才是根本问题，只有文化才是决定性的问题这一派神话兼鬼话了。

我不反对文化研究，但是我反对从上述扭曲心态中引伸出来的文化决定论。我曾经将文化决定论比喻为清风逐流云，伸出手抓一把空气，闻一闻空气充溢于宇宙万物，故而什么都能解释，一松手，空气回归万物，什么都不能解释。如果说以前的经济决定论是在铁屑下玩弄磁铁的把戏，使之向那一方向作有序排列，那么文化决定论则是在磁铁搬走后，在铁屑的上方玩弄吹气作图的游戏，将铁屑们吹向这一方向，作更为深刻其实是更为安全的排列。尽管磁铁粗笨，空气轻盈，因而后者更显风雅，但它们都是历史决定论的变种。思想有勇气回避现实，精神却难以面对自由，这两者的共同作用，再加上一点黑格尔式的深度调料，就导致历史决定论以川剧变脸的速度反复出现。

我相信赫尔岑。我喜欢他的大白话，比如他曾说“历史没有剧本”，“每天每时只是其自身，而不是通向另一天的中介”。我以为，昨日历史和今日现实之间如果出现一些环节，那么值得注意的不是上下环节之间似乎有投影重叠——这些重叠多半来自某些历史学家自上而下的人为投射，即人为阐释出来的历史联系；与其注意环节间的联结，不如注意环节上的缺口，而缺口往往还不止一处，每一个缺口在指示本来还有一个其它方向；在那么多的指向中，可

能只有一个指向与上面的一个环节的光影重合，由此造成环环相扣的假象，形形色色的历史决定论就建立在这一片光影之上；观察者只要挪动一下脚步，那一片光影重叠立刻就可能分离，分离为另一幅图画，而环环相扣的历史锁链由此也可能逐节瓦解，呈现出到处都是缺口的开放姿态。有一些学者的终身职责是封闭历史的缺口，把历史说成是向着今天的发展，这才有我们今天耳熟能详的"历史已经证明不能什么，同时证明只能什么"的奇怪公式。如果有其他学者不信这些鬼话，那么他能做的好事是重新打开那些被封闭的缺口，而不是在封闭缺口的地方换上一幅更有深度美感的新式封条，比如把经济决定论换成文化决定论，把社会发展五阶段论换成文化发展形态史观……。封闭昨天的历史缺口，只能封闭今天的其它选择，除此之外，我实在看不出形形色色的决定论再变，还能变出其它什么意义。

能在毕加索晚年的某些作品前掉头而去，坦言承认看不懂，不是一件容易的事，而在黑格尔式的"世界图式""时代精神"前敢于承认同样没有意义，则更为困难。前者只要放弃一点附庸风雅的虚荣心，而后者则要求人放弃与生俱来的思维惰性：事后人的视角总是容易把展现在他眼下的那一过程看作是向着他的发展，而历史恰好正是这种事后叙说的结果；从人的后视镜里看去，历史确实是像为了能让他看到才娓娓走来；既然纷纭万物能够辐辏而来，它理该有意义有方向乃至有决定性动力才显得合理，一旦没有这些，反而成为不可理解的神秘之阵；由此产生种种历史阐释，乃至一门被称为"历史哲学"的最高等学问，"历史"统摄人类活动的空间，"哲学"则将这一横向活动拉向垂直维度……"历史哲学"的出现，可能是人这个生物性脑瓜能够想出的最高词汇，然而，这种高纯度的决定论阐释，恰恰是人为了事后能够拿出而在事先就已经植人的东西，出人之间，知识总量未必增加，学术神话却一圈一圈膨胀。纷纭世事，之所以向人而来，人眼和世界历史之所以发生如此深刻

的意义联系，说句败兴的话，就和“狗眼看人低”一样，是另一种“狗眼看世高”或称“狗眼看世深”的结果。千百年来，人总瞧不起“狗眼看人低”，却不愿承认“人眼看世深”是受限于同样的局限。狗眼的局限和人眼的局限，都是生物眼构造的局限——生物性的本类中心论。只不过狗眼的局限直截了当，人眼的局限却能经过各种符号的换算，但在错误的等级上，它们应该是平等的。人没有理由对同一种生物局限持双重标准，将它的这一边贬称为“狗眼”，将它的另一边褒奖为“历史哲学”。就此而论，老庄说“天地不仁，以万物为刍狗”，似乎无情，却切合实际。只可惜不够彻底，如果能再接一句，就可以打一个来回，把所有的神话一戳到底：“万物不仁，当视天地为刍狗！”

视天地为刍狗，反过来会逼人绝望。人面临这种绝望，不是求援于宗教的宿命论，就是求援于哲学的决定论。决定论是宗教宿命论的世俗翻版，与其说它们是人类认识上的迷误，不如说是人类的心理需要，而它们在掘进意义的深度方面，确实达到了同样深度。另一个相同的地方是：有多少种决定论，就有多少种历史的漏斗，供人们向下推卸自己在历史活动中的责任，此前各种宿命论就是这样。但在所有漏斗的下面，只有一张极权统治的笑脸，无论它是叫做“教皇”，还是《一九八四》里被叫做“老大哥”，只有它在下面嬉皮笑脸地承接。人们之所以交出在历史中的选择权力，这是因为他们不仅想交出选择的权力，还想附带交出选择的责任，正是那种时时迫人选择的责任过于沉重，逼得人不得不对自己撒谎，以交出权力的慷慨意气掩盖交出责任时的软弱屈膝。人们之所以发生这种行为，除了软弱，同时也蒙受了虚荣的欺害。极权统治虽然面目狰狞，世界图式却有阐释深度，有时还兼具美感。它使人们在交出选择时，不认为是在接受一种极权统治，而是认为获得了一种深度阐释，或者找到了一种更为深刻的批判对象，比如说“文化”，特别能降服一些从审美要求进入理论活动的文学青年。你只要想一

想从法国革命以来的那张长长的名单，从卢梭一直到“新马”、“新左派”，有多少文学青年活跃其间，你就会觉得贡布里希还是心地宅厚，在那张名单上没有添上他已经看到的更多人物。

一旦历史没有先验决定，即没有那些事先放进去的深刻符号，人就必须将自己的选择独自承担，他将面临一种因为无处可交而交不出自己的困难，这种困难虽然只发生在人的认识活动里，其困难程度却与在社会生活里拒绝极权统治造成的困难恰好相等。故而要到很晚的时候人才发现，在历史认识中持开放心态，需要勇气，保持常识要比追求深度更不容易。你从此面对的将不是一幅整然有序的图画，或逐级盘上有光明前景，或逐级“异化”，始终下坠。你从此将面对一摊可能看不出方向也看不出意义的散乱铁屑。在这摊铁屑的纸下一旦撤去老黑格尔吸引排列它们的磁铁，所有的铁屑将再也不会向着一个方向安然倾倒。面对这堆铁屑，头角峥嵘，飞速流变，也许会使人目眩心悸。这也是自由，是自由主义幽暗起源之一。它的主调灰暗低淡，很少审美价值，可能正因为如此，很难令人接受，尤其难使每一个细胞都沉浸于审美情绪的文学自由派保持长久兴趣。从激动的自由派到韧性的自由主义者，内心能始终直面这样的低调起源，而不是痛哭而返，不是一件容易事。那些有深度美感的过度阐释，之所以能抓住人心，就在于它抓住了人性中既有过度审美的虚荣，还有逃避自由的软弱。也正是在这一意义上说，先验论与极权论孪生，时有阐释学的美感；经验论与自由主义为邻，只有一点平常记忆的平淡；后者卑之无甚高论，只求人保持记忆、常识和逻辑，却比先验论更难说服人；而决定论与极权论只是一纸之隔，却能经常放射出摄人心魄的光焰，将那些迷途的文学青年适时召回彼岸。

想一想利希滕贝格描述的学者的辫子，以及那一个比一个深刻的练习答案，也许不难明白直截了当的常识判断为什么会被经常遮蔽。俗谚说得并不错：“画鬼容易画人难”，而学术界里偏偏是

神话、鬼话多于人话。如果说鬼话是对事实的歪曲，那么神话则出于对简明事实的过度阐释。过度阐释的当下后果，与鬼话同样损害人的记忆能力，即所谓“超脱”或“缓解”。它不仅无助于加深认识你已经经历的那些历史事件，反而会模糊你对这些事件的本来记忆。有鉴于此，重读1989年出版的《理想与偶像》也许不是多余？原来，历史是有缺口的，现实是有选择的，常识是有益处的，不懂德里达不懂利奥塔也是并不丢脸的；只要有三尺童子之心，斜眼能见书房里那些忙忙碌碌的被动语态，说一声：“皇帝还是没有穿新衣”，即已恢复了记忆一半。

（本文初次发表于1999年《万象》杂志第2期）



第三辑

教士和帝国一致的制度



启蒙三题

——笑着的、叫着的、哭着的

法国人说，伏尔泰笑着，狄德罗叫着，卢梭哭着。这三个人的嬉笑怒骂，穿越那个“理性时代”，直落我们今天存活的这个世纪……

伏尔泰的笑声，是伏尔泰主义的特征。狄德罗昵称他为“湖边的老土匪”，几分亲密，几分微议，似嫌他不该用笑声去作战。狄德罗毕竟年少气盛，不明白敌手之低下，不值得用更正规的武器去应对。伏尔泰只有以笑声迎战，才不致辱没自己的智慧，才不致忽略对方的愚昧。

伏尔泰老是拿“教会的荣誉”、“宫廷的尊严”开玩笑。他说，从前有一个泥腿子，叫“老实人”。“老实人”进城遇到了六位欧洲废君，失去王位却呈泼皮威风，吃饭赖账，遭到意大利人的奚落哄笑。“老实人”起初不可思议，后来又听说宫廷社会暗中还流传有一种脏病，方有所悟。那脏病翻过来是一页“病历”，翻过去就是欧洲联姻王室的“家谱世系”：

> 侍女的病是一个方济会神甫送的，神甫的病得之于一个老伯爵夫人，老伯爵夫人得之于一个骑兵上尉，骑兵上尉得之于一个侯爵夫人，侯爵夫人得之于一个侍从，侍从得之于一个耶稣会神甫，耶稣会神甫当修士的时候直接得之于哥伦布的一个同伴。

伏尔泰言罢，随即就是一阵开怀大笑，连马克思都听到了这一阵笑声。《马恩全集》第十三卷435页记载有马克思耐心描述的一则轶事，说伏尔泰当年有四个敌手，他就在家中喂养着四只猴子，分别取名为那四个敌手的姓氏。马克思说：

> 伏尔泰没有一天不亲手喂养它们，不赏它们一顿拳脚，不拧它们的耳朵，不用针刺它们的鼻子，不踩它们的尾巴，不给它们戴神甫的高筒帽子，不用最难以想象的卑劣方式对待它们。

伏尔泰每年只有一天不笑，那就是圣巴托罗缪之夜。每到这一天，他不仅不笑，而且浑身发烧，大病一场。200年前的那场宗教屠杀，惨死者达2000多人。巴黎各教堂的狰狞钟声，胡格诺教徒临死前的呼救声，魂牵梦回，声声在耳，使200年后的伏尔泰辗转反侧，不得安宁。

每到这一天，他给朋友写信，总署上一个怒吼着的名字："écraser L'infâme——踩死败类！"后来干脆缩写为"écr. Linf"，以致有一个拆看他信件的检查官，竟以为这些信的作者确有其人，就叫écr. Linf先生。

伏尔泰的"败类"究竟何指？200年来一直争论不清。搞历史的人有四种解释：天主教、基督教、所有的宗教、宗教狂热者。大概第四种解释比较可信。伏尔泰内心并不缺乏宗教感情，他排斥的是宗教狂热，不容异端。那才是走火入魔，是一切迫害行为、残忍行为的病根。

为此，他经常放下手头的著述，为街头的宗教迫害奔走呐喊。他为卡拉、西尔文、拉巴尔、康普等一切宗教迫害牺牲者鸣冤叫屈，官司一打就是10年、20年，亦在所不惜；为此，他痛心启蒙运动内

部的分裂，认为外面的宗教迫害断不能演变为同仁间的学术迫害。他和卢梭的争吵是启蒙运动最大的不幸，但到了垂暮之年，他还是向卢梭伸出了宽容之手。他曾同时向七个地点发出邀请，请那个流亡者到他的隐居地来避难。某一天，突然有人诈喊："卢梭来了！"

伏尔泰闻言，掷笔惊叫："这个不幸的人在哪？快让他进来！我所有的东西都是他的……"

伏尔泰在笑声中流泪，一生写有 15 部悲剧。最使东方人感兴趣的是他的《中国孤儿》，总标题为"五幕孔子伦理剧"。那故事原称"搜孤救孤"，在中国历史上家喻户晓，却被伏尔泰移植为法语演唱，用来宣扬儒教文化中不畏强暴的精神力量，伏尔泰让得胜的成吉思汗向失败的中国士人如此述说：

> 你把正义和真理都在你一人身上完全表现出来了。打了败仗的人民来统治打了胜仗的君王。忠勇双全的人值得全人类尊敬，从今后我要改用你们的法律！

马克思读过这个剧本，后来总结为"征服者被征服"。伏尔泰如此崇奉这个"征服征服者"的文化，以至二十年如一日始终在室内挂着一幅孔子画像。他认为孔子训导的儒生讲究气节，讲究尊严，还讲究坐怀不乱，道德上远比巴黎文人来得清爽。他只有用中国的蓝花瓷碗，才喝得下巴黎送来的咖啡。

不过，他并不同意儒家一味崇古的原教旨主义，更不能想象那个《中国孤儿》可用来夜郎自大。借着与卢梭辩论，他微笑着说出以下意见：

> 中国在我们基督纪元之前两百年，就建筑了长城，但是它并没有挡住鞑靼人的入侵。中国的长城是恐惧的纪念碑，埃

及的金字塔是空虚和迷信的纪念碑。它们证明的是这个民族的极大耐力,而不是卓越才智。

伏尔泰在哪里笑?一直笑到什么时候?1760年,“老土匪”在答复别人提问时写道:“我在我的隐居地做什么?捧腹大笑;我将要做什么?一直笑到死。”

三十年后,巴黎人补行国葬,迎回了这位一直笑到死的哲人遗骨。塞纳河边,万人空巷。他的心脏装在一只盒子里,永久存放于国家图书馆。盒子上刻着他生前的一句名言:

这里是我的心脏,
但到处是我的精神。

从此以后,人们才知道,谁笑到最后,谁笑得最好。

法国人为何把狄德罗称为“叫着的狄德罗”?猜想起来,大概是因为狄德罗在启蒙运动中最早叫出了无神论的口号,而且把这个口号叫得最响,也最为激烈?

在那个时代,人的激进与否,未必如后人想象——是以政治观点为标准,而是以神学观点为标准。伏尔泰也好,卢梭也罢,对尘世间的权威,一律是,说大人则藐之,碰上一个说一个,毫不留情。但对天国的权威,则是笔下留“神”,至多说到自然神论为止,从未走到无神论的一极。他们反对的是宗教狂热,而不是宗教本身。他们之所以保留宗教,与其说是认同宗教的认知价值,毋宁说是保护宗教能够维系人心的道德功能。在这个意义上,伏尔泰才说:“没有上帝,也要创造一个上帝。”谁能料想,就这句话被我们的教科书作者抓住了尾巴,如获至宝,到处引用,非说人家保守,还“代表了大资产阶级的利益”。

唯独狄德罗称心,唯独狄德罗勇敢。他不仅与宗教狂热作战,

还直接向宗教本身宣战。《百科全书》中狄德罗写得最多，共计条目1296条，凡是能够抨击上帝的地方，他都不放过，竭尽嬉笑怒骂之能事。他在无神论旗帜下召来两个泼辣写手——霍尔巴赫、达兰贝尔，吓跑了伏尔泰，也惹恼了卢梭。狄德罗之所以被捕，不在于他的文字有辱陆军大臣的情妇，而在于他《给有眼人读的论盲人的书简》，触怒了僧俗两界，也触怒了包括启蒙派知识分子在内的法国思想界。无怪乎拉美特利有一次说到，狄德罗只借助一个盲人就开导了整个宇宙，而他自己却被关进了漆黑的监狱。

200年过去，人是由上帝创造，还是从猿猴演变而来——已成了一个愚蠢的论题，不值一辩。但是，因为真理的事后普及，也可能会造成一个历史前置的错觉：既是如此简单之常识，那么当然是谁叫得最早，谁叫得最好。事实不然，法国革命当年因无神论激烈而出名，也因为无神论激烈而蒙受灾难，付出了过多的代价……

代价之一，是激起了全欧洲的反动。笃信宗教的农民首先从旺岱起事，迅速蔓延至法兰西全境。全欧洲僧俗两界在“圣战”的旗号下扭结起来，向无神论的巴黎宣战！巴黎人坐守孤城，成了“一小撮”，成了“极少数”，成了“过街老鼠，人人喊打”。“老鼠”再革命，“街人”再反动，力量悬殊却是就此铸成，怎么也扳不过来了。

代价之二，是使革命党的革命哲学本身因此扭曲，从扭曲也走向“反动”。大革命摒弃宗教以后，社会动荡，人心道德无所维系。革命党不得不强化道德说教，强化政治与道德的联系。凯撒与耶稣集于一身，反而出现了自己本身极欲反对的专制倾向：政教合一。罗伯斯庇尔说：“没有恐怖的美德，是软弱的；没有美德的恐怖，是有害的。”一时传为革命名言，实际上包含着多少无奈，多少尴尬。美德从前以对上帝的敬畏为基础，上帝抽空，美德只能借人们对恐怖的敬畏而行。美德与恐怖结伴，既恶化了政治，也败坏了美德。不道德，强迫你道德，不自由者，强迫你自由，实际上是制造假道德，伪自由。这与大革命之初衷——人人生而自由——相差

何止以道里计?

百般无奈,左右尴尬,罗伯斯庇尔不得不自己穿上了袈裟。1794年5月,大革命推倒神龛,又设祭坛——建立最高主宰节,罗伯斯庇尔主祭开教大典。同一年,罗伯斯庇尔开始清算无神论。在一次拿破仑称之为最出色的演讲中,罗伯斯庇尔点出了百科全书的名字:

> 这一派人以极大热情传播唯物主义,远远不满足于仅仅摧毁宗教偏见。实用哲学的很大一部分就渊源于此。它把利己主义变成体系,把成功看作正义和非正义的尺度,把世界看作狡猾的骗子手的资产。这一派人包含为数众多的野心勃勃的江湖骗子!

法国革命最热闹的场景,美国人形容为:"那全是帆,没有一根锚。"法兰西不是没有维系人心的锚链,那是百科全书派过早过激的宣传斩断了这根锚。千帆竞渡的结果,大革命堤溃水漫,一片汪洋。罗伯斯庇尔恨恨而言,那不是革命,那是"一场国内战争,国际战争,还兼一场宗教战争"。到头来,最激进的革命党,在革命最激进的阶段,不得不反过来啃噬最激进的革命学说——唯物主义无神论,1794年的这一幕,不仅令狄德罗难堪,也令后世一切跟着叫的教科书作者难堪。由此看来,伏尔泰说的"没有上帝,也要创造出一个上帝",虽然刻薄,不也道出了几分大革命运行轨迹的客观必然?至于这个"湖边老土匪"所说——谁笑到最后,谁笑得最好,那更是至理名言。能不能类此推出狄德罗的逻辑呢?——谁叫得最早,谁叫得最好?那就不是逻辑了,那是狄德罗的教训,那是狄德罗的遗憾。

一谈到卢梭,感觉大变。是贬?是抑?是厌?是喜?——都不能达意。谈伏尔泰时的轻松,谈狄德罗时的讥诮,是怎么也保持

不住了。

谈点卢梭与启蒙运动的分裂吧。

伏尔泰曾挖苦过卢梭:“读尊著,使人渴慕四脚爬行”;狄德罗曾抱怨他的“每一个思想,都受到了卢梭的干扰”,说他们这群人与卢梭的分裂,“是天堂与地狱的分裂”。

是什么样的分裂,使得这群人坐立不安,恨声不绝呢?

分裂之一,是卢梭的历史哲学:他控诉文明进步的罪恶。这是最触犯启蒙学派忌讳的地方。启蒙的旗帜是“理性”,启蒙的基石是“进步”。而卢梭却在森林中徘徊沉思,忽如狼嚎般狂吼:“文明是道德的沦丧,理性是感性的压抑,进步是人与自然的背离,历史的正线上升,必伴有负线的倒退,负线的堕落……”

分裂之二,是卢梭的政治哲学:洛克算老几?英国代议制又是什么东西?殊不知他卢梭痛诋之物,恰是老伏尔泰最心爱的东西。伏尔泰终身不渝,信奉的就是洛克思想,英国制度。卢梭却从本土笛卡儿那儿借得一块先验论资源,独辟出大陆一派政治哲学:以第一原理演证政府与社会来源于一纸契约,既如此,有履约者悔约,就有订约者毁约。于是,革命有理,造反无罪,老百姓就有了起义权、弑君权、推翻政府权、再订契约权,等等等等……

分歧之三,是卢梭的社会哲学:老伏尔泰风度翩翩,出入于上流客厅;小卢梭则是风尘满面,仆仆于街头鼓动。伏尔泰欣赏有教养者的清明理性,那才是社会稳定的柱石;卢梭则鼓噪无套裤汉的汹汹怒气,街头自有活水来,有道德,有激情,方能荡涤上流社会的污泥浊水……

法国大革命失败,启蒙运动灰飞烟灭。卢梭哲学成了下一个世纪、再下一个世纪的百年笑柄:

19世纪的德国历史主义学派敲打着卢梭的庐墓,笃笃有声:“拿出考古证据来,证明你的社会契约来源于远古时分,有一群人对另一群人的书面合同!”

20世纪的英国分析哲学则指着希特勒的肖像,数典骂祖:"从雅各宾专政到冲锋队运动,历史上举凡浪漫主义的精神狂热,哪一样找不到他卢梭思想的罪孽?"

人们把法国革命的恐怖,归咎于卢梭;把200年来旧大陆起义成瘾,革命成疯,也归因于卢梭,归因于狂想乌托邦,说大陆学派是潘多拉的盒子。

耳闻身后骂声不绝,小卢梭冥府垂泪,当该继续哭诉;老伏翁则应称心如意,捻髯含笑了。可是,如果让另外一群哲学家比如康德,比如罗尔斯,比如韦伯,来作评判,又该作何感想呢?

康德说:我没有激情,却能掂量卢梭的分量。我的客厅从来只挂牛顿和卢梭的画像。牛顿指向理性数轴的无穷大,卢梭则指向同一根数轴的相反方向。你们都说,学哲学者必先通过我康德这座桥,你们知道不知道,我康德首先通过了卢梭这座桥?

罗尔斯说:我积二十年心力,写成《正义论》一书,本世纪70年代方才出版。我没有改换卢梭政治哲学,只是移动了一下它的立论基础,从杜撰一场远古契约移到了严密的逻辑论证。假设也有一道无知之幕(the veil of ignorance)从头罩下,社会中人谁也不知道自己在既存秩序中是受害还是得益,人们的选择将会怎样?我以数学方程演证出的模式,恰与卢梭当年用契约合同推测的结论相合:人们将不约而同,奔向卢梭那把大镐,刨出社会老根,刨出一块价值重建的空白起点。

卢梭以激情见长,他的契约论是诗;我以冷静著称,我的正义论是数学,想不到诗的语言和数学的结论竟不谋而合。由此可见,以法国革命成败论卢梭、伏尔泰之成败,以欧洲200年历史成败论大陆、英美学派之成败,是否为时尚早?

韦伯说:经验论、英美派根在历史,或可称为工具理性。先验论、大陆派根在逻辑,或可称为价值理性。可悲的是,人类理性有两股源头,社会发展却只有一条河床。当两条大河争夺一条河床

时,或是江河改道,或是江河横溢,人或为鱼鳖——这就是法国革命式的悲剧。这样的悲剧当然不该重演了。但是,人类切不断历史,也离不开逻辑。前者是长度,累计人类历史之渊源;后者是宽幅,测量人类自由意志之探险,人类精神借此获得二维空间。若要进入三维空间,向第三维——高度飞跃,必须历史与逻辑的共同扶持:历史作轮,提供足够的滑行速度,逻辑作翼,提供应有的起飞升力……

必作如是观,我们方能理解老黑格尔在启蒙运动之后的殚精竭虑:他为何提出人类史当是一部从必然王国向自由王国的飞跃史?他为何留下那句睿智无比的格言:"凡是存在的,都是合理的;凡是合理的,都是存在的"?他的这句格言如今已被用糟用滥。其实黑格尔本意,有着当时具体的针对性,是站在第三维高度上发言,凝结着他综合启蒙运动分裂,综合大陆、英美思潮分野的良苦用心:前一半总结的是经验论、工具理性、英美学派、伏尔泰,后一半总结的是先验论、价值理性、大陆学派、卢梭。也就是说,你卢梭喝令江河改道,要出大乱子,你伏尔泰占着河床不放,一水独霸,到头来也会水源枯竭,河底焦裂。你们两者齐力,一边拓宽河道,另一边疏浚淤泥,两河并作一水流,方能双源并下,交汇聚合,融入壮阔之海洋。

事实不也确然如此?

(本文初次发表于《读书》1991年第11期)

卢梭和他的恋母情结

——兼论某种文化现象

你们若不回转，变成小孩模样，断不得进天国。

——马太福音第十八章第三节

一

到如今，让人们承认卢梭在临终前已是一个深度精神分裂症患者，已不很困难。既然如此，能否回头从某一心理变态的角度——例如恋母情结，来试读一次他的《忏悔录》、《爱弥儿》，甚至《民约论》、《社会契约论》？从临终前回望卢梭，把他的一生和著述看作是向着这一终点的发展，应该说顺理成章。这种尝试如能走通，或许比重重复复地评述他那几本著述更有助于理解他的奇特一生，——这个人终其一生都在宣扬非理性主义，与人是理性动物这一来自亚里士多德的正统观点作对。想想看，还有什么能比从他的灵魂深处也释读出几条连他也不自觉的非理性动机，更能证明他的非理性主义？

二

有一次弗洛伊德曾抱怨，人类历史上那些“疯子，能见到幻象

的人,预言者,神经官能症和精神错乱者,曾经起过重大作用"。他说:"某些人对他们的以及后来的时代产生过无法估量的影响。他们发动过重要的文化运动,作出了巨大的发现,也就是说,他们克服了他们的反常。但另一方面,往往恰是因为他们性格中的病态的特点,他们发展的不平衡,某些欲望不正常地强烈,无保留、无分别地献身于一种惟一的目标,使他们具有力量,拖着其他人跟在他们的后面,并能战胜世界的抵抗。"[①]在文化巨人各类心病中,大概以性变态为甚。本世纪初,当弗洛伊德试图解释人类文化起源时,就曾怀疑过人类古老的罪恶感,及其萌生的各种宗教、道德戒律的最终根源就是那个恋母情结。[②]对于这一点,卢梭的心理记录,或许能提供一个病例。

据《忏悔录》自述:卢梭大约8岁时,就已经"经常用一双贪婪的眼睛注视着漂亮女人"。[③]同一年,他在一个少妇的温柔体罚中初次敏感到被异性责打的快感,从此染上了被虐症,终生未能摆脱。卢梭什么时候开始手淫,已无从考证,直到何时还不能戒除,却有明确记载。迟至31岁,他担任法国驻威尼斯使馆秘书时,尚不能停止这种"欺骗自己的伤身习惯"。[④]他沉溺此癖,又耽于自悔自疚,长期的心理负担终于造成致命的功能损害。用他自己的话来说,"每当欲望越搅越紧,眼见就要登上巅峰时,一阵狂风,就会突然败泻下来,接着就是一场嚎啕大哭,哭得像个孩子一样。"[⑤]在威尼斯,他两次与妓女野合,两次都灰溜溜地败下阵来。他说:"大自然在我的心里放进欲望,渴望着这妙不可言的幸福,却又在我的狂悖的脑子里放进了毒药,毒害着这妙不可言的幸福。"[⑥]现在的学术界可能羞于研究这类秽史,但他自己却严肃声称这类事件是他一生中最足以描画他本性的事件。[⑦]

造成卢梭心理变态的关键时期是他与华伦夫人的生活史。那是1728年至1742年,卢梭16岁至30岁。他与华伦夫人同居度过了这14年。后者比他年长12岁。卢梭真心诚意地称呼她为"妈

妈"。与此同时,又不断地在肉体上与另一位仆役分享这位"妈妈"。群居兼乱伦,就造成了一个不折不扣的血亲相奸的幻象,正好满足弗洛伊德关于恋母情结的那个著名公式。16岁,正是一个人在精神上的断奶期。他却掉转头去迷恋上一位"妈妈",而且一迷就是14年。他内心不安,却不能自拔,从此再不能摆脱罪恶感的纠缠。"我只是得到了肉体上的满足,有一种难以克服的忧伤毒化了它的魅力,我觉得好像犯下了一桩乱伦罪。"[8]这种罪恶感迫使他把批判的矛头折向内心,进入宗教般的内心生活。这种罪恶感越掘越深,既掘松了他的内心土壤,使得以后落进来的任何一颗种子都能疯长;同时,也掘开了他与同时代人的裂沟。

卢梭与百科全书派哲学家们的分裂是哲学史上经常提及而又不易说清的话题。当代意大利哲学家L·科利特认为,这一分裂的原因是因为"百科全书派都认为社会弊端仅仅是结构性的缺陷,因而只需要缓慢改良;而卢梭却看到了一种'罪恶',必须从社会老根上改起。"[9]这是一个很有见地的看法;可惜并未指出卢梭哲学中的这种罪恶感是从哪儿带入的?除了通常所列的那几项社会因素,还有没有纯属卢梭个人的心理因素?

近代心理学成果之一,是发现无论文明已进化到哪一阶段,人类类体那部古老的心理发育史都要在每一个个体心头重新经历一遍。母系社会血亲相奸的发展阶段在现代人心理历程上的相应阶段,就是每个人在幼年时期都曾有过自觉或不自觉的恋母(或恋父)阶段。少数心理障碍者把这种情感带入成年阶段,即形成恋母情结。恋母情结中的原始内容与文明社会水火不容,将把它的载体带到反社会、反理性、反文明的阴极一端,酿成个体发育与时代步伐严重脱节的悲剧。如果这种患者恰好是文化名人,那么恋母情结则有可能弥散渗入这些人的社会思想、哲学观念,使之出现复古主义的奇特面貌。对此,伏尔泰等人当时即有感觉。伏尔泰对卢梭第一部社会政治著作的反应是:"读尊著,使人渴慕用四脚爬

行。"[10]以后又嘲笑卢梭是"不能与人相处的动物。"[11]狄德罗说卢梭的每一思想都干扰了他的著作,活像他自己躯体内有一个该死的鬼魂,说他们这群人与卢梭的分裂,是"天堂和地狱的分裂"[12]等等,表达的就是对这种复古主义的不满和困惑。但是,伏尔泰等人并没有意识到,在个体与类体的碰撞中,受苦的固然是个体,然而个人的逆反思维被锤打之后,放射出惨痛迸溢的光芒,却有可能照亮理性主义力不能及的深层意识,反过来补充或纠正理性主义的偏差。卢梭在精神上迟迟不愿断奶,确实像个长不大结不熟的大小孩,老小孩。然而,平心而论,不正因为卢梭性格中的这一病态特点,发展的不平衡,某些欲望不正常地强烈,我们才得到了《忏悔录》、《爱弥儿》、《新爱洛绮丝》等这一类极可珍贵的精神遗产吗?这类精神遗产无论是伏尔泰的《哲学通信》,狄德罗的《哲学思想录增补》,还是爱尔维修的《论精神》,都不能代替。后世所有对理性主义的偏颇心怀不满者都是从这里经受了第一次洗礼,并从这里出发、扩张,逐渐汇成了20世纪今天不可轻视的一股非理性洪流。

卢梭离开华伦夫人后,带着一颗负罪之心进入巴黎。罪眼看世界,满世界全是罪恶。从中年到老年,他再也没睁开另一双眼睛看过这个世界。青年时期的那段"恋母"经历造成了沉重的精神包袱,也铸成他奇特的成功道路。1749年他写作《论科学与艺术的复兴是否有助于风俗淳厚》,因持悖论而一举成名,从此一发不可收拾:1754年写有《论人类不平等的起源和基础》,1759年写有《社会契约论》,1761年写有《新爱洛绮丝》,1762年写有《爱弥儿》……短短几年,一个流浪汉突然蜚声巴黎,声震欧洲,全欧洲上空都响起了那句典型卢梭风格的名言:"人类生而自由,却无往不在枷锁之中"……

卢梭受苦于恋母情结,也得益于恋母情结。在那些著述里,卢梭如何为原始蛮风辩护,现在尽可去读他的原著。原著胜于一切复述,不必在这里赘述。有意思的是,同时也值得引申的是,恋母

情结不仅纠缠过卢梭，也纠缠过更多的文化名人，如拜伦和他姐姐那段动人的恋情。甚至在另一个世界的曹雪芹笔下，也出现过对女性意识多少有几分变态的崇拜。这就使人觉得，是否能放宽对恋母情结的心理学限定，把它作为一种更宽泛的文化现象来看待？这些浪漫人物通过他们的文化地位，在人类思想史长河中曾多次掀动复古归源的思潮。在社会进步与人道价值的冲突中，他们异口同声地要后者，不要前者，要把社会发展的指针拨回原始一极。他们主张复归原始统一的执着劲头，总使人想起成年人对社会厌倦后产生的复归永恒母体的心理趋向。与此同时，确也都能在他们的个人生活中找到与母性世界变态交往的感情经历。作为他们社会思想的必要注脚，这些材料是否也可以和其他材料一起进入历史学家的研究视野呢？承认《忏悔录》、《爱弥儿》这些煌煌巨著出自一个手淫患者，确实有些难堪。但是，只接受卢梭那颗硕大的脑袋，不同时接受他那双不洁的手，是否又过于脆弱呢？只要不过高估计或过窄理解"恋母情结"这类心理学发现，试从心理学的角度来观察我们某些文化现象，多少会有些意义。

三

卢梭心是女人心。那颗心在恋母情结中泡胀，充满罪感意识，盈盈欲滴，特别能吸引女人的怜惜。他曾认为："没有比两人在一起对泣的那种甜蜜滋味更能把心和心联系起来了。"[13]这种爱好当使男人倒胃，却令女人倾心。这种变态心理决定了他的读者群更多的是女子，而不是男人，也决定了他最受欢迎的著作在当时并不是呼风唤雨的《社会契约论》，而是哀艳婉伤的《新爱洛绮丝》。对这一点，中国人好像估计不足。我们一直认为卢梭在当时的读者似乎多是聚集街头怒气冲冲的无套裤汉，而不是香帕拭泪唏唏嘘嘘的上层妇女。这种误解从中国的翻译界早就译出了卢梭几乎所

有政论著作，却最晚想到译出《新爱洛绮丝》这一现象，可以管窥一二。

据调查过大革命前私人藏书目录的莫尔内统计，在500家藏书中，178家藏有伏尔泰的著作，126家藏有《新爱洛绮丝》，78家藏有《百科全书》，67家藏有《论人类不平等的起源和基础》，只有一家藏有《社会契约论》。[14] 1761年《新爱洛绮丝》出版，太子妃读它，称为绝妙作品；王妃读它，一口气读到凌晨四时，卸下已套好的马车，不赴舞会。尽管此书在文学界反映很不一致，但妇女界却同声叫好。"妇女们对作品也好，对作者也好，都醉心到这样的程度"，以至卢梭沾沾自喜地估计："如果我真下手的话，即使在最上层的妇女当中，也很少是我所不能征服的。"[15] 人们常惊叹卢梭竟以流浪汉的身份征服了巴黎，但忘了补充一句，他是通过妇女才征服了巴黎。他首先征服了那个世界的感情部分，然后再试图征服那个世界的理性部分。他的阴柔之美与女性读者特有的浪漫气息款款相通，交相渲染，在法国文化，乃至欧洲文化中散发着并不强烈然而却是持久的影响。这种影响方式恰与阴性世界的存在方式符合。至于卢梭形象的另一方面：金刚怒目，确也存在，但对法国社会的影响则如同阳性世界的存在方式：暴烈，却不持久。革命大潮一退，《社会契约论》一落千丈。留在法国文化中的卢梭影响，还是那股忧伤缠绵、神神切切的浪漫主义。

卢梭之所以成为男人的弃子，女人的宠儿，当然不应仅仅看成是性别互补的心理现象。在男性为中心的社会，文化是男性文化，性别歧视渗透到最细小的一层文化细胞。女性如有价值，也只有美感价值，而且是生理性的美感价值，不是文化意识上的审美价值。即使在上流社会，也是如此。甚至越向上走，文化程度越高，这种性别歧视就越严重。卢梭相反，他与整个社会文化对抗，是这个社会的自我放逐者，他与这种性别歧视、性别侵略无缘。他走到了这个世界的边缘——女性世界，却找到了足够的温情。他一生

与许多女人结交,女人们尤其是法国沙龙的主妇们,以那个世纪特有的感情方式哺育了他一生。从华伦夫人的沙文麦特到埃皮奈夫人的蒙特莫朗,那颗不安的灵魂只有在女性的温情哄劝下才能安定下来。女性不仅仅是他的感情源泉,也是他的文化源泉。他确实也欣赏女性在生理上的美感价值,但他更注重女性在文化上的独到价值,甚至试图引女性文化来改造补救男性文化。这就从根本上与男性文化发生了冲突。反过来,对妇女而言也是如此。仅仅为了满足虚荣和好奇,并不足以使她们打破阶层偏见,向这位流浪汉哲学家打开沙龙之门。在男性意识坚决排斥的地方,女性起而欢迎,这本身就是一场文化的自然选择。它体现了两种文化之间的根本冲突。

其实,不仅卢梭,即使在狄德罗和伏尔泰那里,我们也能看到程度不同的类似现象。尽管他们看不惯卢梭那样病态的恋母情结,也不同意他的复古主义,但在迷恋女人,寻求母性世界的保护方面,却有许多相通之处。从某种意义上说,启蒙文化就是沙龙文化,而沙龙文化的主持者多为上层贵妇。正是这些沙龙贵妇给了他们讲坛和读者,给了他们灵感和激情,甚至在特殊时刻给了他们保护和避难场所。狄德罗入狱,卢梭首先想到的就是向国王宠妃蓬巴杜夫人求援;卢梭昂然不受路易十五的丰厚年金,却无法拒绝一个王妃五十金路易的赏赐。这种关系甚至超越国界:伏尔泰在法国有难,德国公主——叶卡特琳娜二世远在俄国也要解囊相助。伏尔泰晚年与狄德罗在俄国女皇跟前争宠,那种酸溜溜的口气使人忍俊不禁。狄德罗的名作《哲学思想录》、《论盲人书简》今天成了哲学史参考书目的首选读物,在当时却都是为应付情妇索取信笔挥就的急就文章。还有更难以想象的,传世之作《拉摩的侄儿》竟会以这样的语调开篇:"我的思想就像我追逐荡妇一样"……等等。所有这些都使人设想,在整个启蒙运动与妇女之间是不是也存在着某种"恋母情结"?只不过更为宽泛而已?是否可以这样

说，启蒙运动之母就是这些沙龙主妇？没有这些沙龙主妇，就难有18世纪法国的启蒙运动？这样的“恋母情结”应该进入历史课堂，成为那里最富魅力的章节之一！

四

既然“恋母情结”不仅仅是一种心理现象，对它还可以作出宽泛的哲学——文化理解，那么，就不应该回避卢梭和他的另一位母亲，他和生身阶层——下层劳动妇女的关系。

遗憾的是，这位流浪汉不可能只接受巴黎的沙龙，不接受沙龙里的时尚。当他把文明标志——怀表典当出去，决心以抄乐谱劳动谋生，实践他自己的理想时，衬衫却有42件，“而且都是上等细麻纱做的。”[16]穿这种衬衫写出来的文章，当然只能在有闲妇女那里找到知音，这就使他的平民意识大大地打了一个折扣。

《新爱洛绮丝》出版后，他不无得意地说：“只要感觉到这部作品里充满着的那种细腻感情，就必须有精审入微的分寸感，而这种分寸感只能从高级社会的教养中得出。”“如果这部书是在宫廷里获得了最大的成功，那也是不足为奇的。书中满是生动而含蓄的传神之笔，只有在宫廷里才能得到欣赏，因为宫廷里的人较有训练，易于体会弦外之音。”[17]

卢梭素以抨击上流社会著称，然而，骨子里却离不开这一阶层的感情滋润。不错，他是说过这样的话：“在一般平民中间，虽然只偶尔流露热情，但自然情感却是随时可以见到的。在上流社会中，则连这种自然情感也完全窒息了。他们在情感的幌子下，只受利益和虚荣心的支配。”[18]可是就在离这一页不远的地方他却说出了另一席令人心寒的话语：“女裁缝、使女、小女贩都不怎么叫我动心。我需要的是贵族小姐。在这一点上，我跟贺拉斯不同。”[19]“我需要一个贵族小姐”，贵族小姐或贵族夫人也会与他周旋调情甚至

短期私通，但不会有一个与他盟订终身，白头偕老；他瞩目贵族妇女，命运却注定他的终身伴侣是一个下女——戴莱丝。这样一来，他和这个下女的家庭关系就出现了一个十分可悲的局面："我永远不会抛弃她，也永远不会和她结婚"[20]他出于自卑心理，轻易不敢带她出门。可是当她偶尔在贵妇人前应对得体，他又沾沾自喜。与此同时，他竟有心思把这位下女经常使用的一些乡俚俗语汇编成册，拿给一个元帅夫人供其取乐。

还有一件事更使穷人们气馁。《爱弥儿》至今还是大学教育系课堂上的必读课本，《爱弥儿》的作者却拒不承担教育亲子的起码责任。卢梭和那个下女生了五个孩子，五个孩子都被送进了育婴堂。卢梭晚年对此多次粉饰，但也不得不承认，他是顾忌和戴莱丝的关系，怕因此影响孩子的前程。他"一想到要把孩子们托付给这样一个没有教育的家庭，结果教得更坏，心里便发抖"。[21]他曾诅咒上层文明、上层文化，甚至上层使用的文字——一代新人爱弥儿12岁以前不得接触书本，以免那些有毒铅字的污染。可他自己有了孩子，却为他们得不到这些而作出那样卑下的决定！他拒绝把孩子送回生身阶层，正是他本人害怕恢复与这个阶层血缘联系的心理折射。

"我永远不会抛弃她，也永远不和她结婚"，这不仅是他与一个下女的夫妻关系，也是他与整个生身阶层的母子关系。卢梭也许做得太过分，但他的内心矛盾却不难理解。他或者他们可以不停地为下层社会呼鸣不平，但在生活方式、感情方式，甚至思维方式上再也不能返朴归真了，他们站在外面，抚爱那个温暖的子宫，思归不得，唱出了一曲又一曲催人泪下的咏叹调。子宫不语，对牛弹琴，收获的却是来自另一个阶层的击节称赞。他们以此满足上流女子的感情需要，却因此疏远了与生身阶层的感情联系。他只有从无机无识的浑沌状态中脱化出来，接受文化，才能抨击这个文化。可是一旦脱化，却咬断了他自己与生身阶层血肉相连的脐带。

慧眼一开,再不复有无机无识的原始统一。难道抨击这个文化,是为了更有身价地参加这个文化?难道保护母亲,第一步就是背离母亲?这才是真正的原罪!可是罪源又在哪里?

在历史中,卢梭曾挖出文化与人道二律背反这样震撼人心的悲剧主题,以说明自亚当以来的一切罪恶。在生活中他自己却挣不脱这一悲剧,在罗网中越挣越紧。真可谓"慧智出,有大伪",(《老子·十八章》)"人有七窍,日凿一窍,凿七日而浑沌死。"(《庄子内篇·应帝王》)无论是他思想上的天才发现,还是他本人的生活悲剧,统统都被可恶的东方人说中!这种噬脐不及的"恋母情结",谁能理解它的沉痛?谁能理解它的辛酸?只有那些从下层脱化出来具有相同心理轨迹的人才能理解。拿破仑能理解,司汤达笔下的那个小于连也能理解。

五

逃避正统文化的压迫,历来有两条出路:一是黑社会,一是温柔乡。一本《水浒》,再加一本《红楼梦》,一红一黑,中国人以他特有的简明方式提供了反文化的两种基本形式。无套裤汉铤而走险,逼上梁山,大多走入前者。诗人、哲学家怜香惜玉,容易遁入后者。男性中心的正统文化或称理性文化,斥女性为感情动物,排斥她们进入社会,却不料帮助这些第二性在社会边缘构筑成一个第二世界。在第二世界女性氛围中浸染的作家,最终大多走向与社会激烈对抗的阴级——非理性主义。从卢梭经拜伦到曹雪芹,古今中外可以开出很长一条风流才子的清单。荣格说得并不错:"创作在本质上是阴性行为。"不理解卢梭和妇女之间的那一恋母情结,就很难读到他著作的深处。

深度恋母情结所伴生的乱伦现象或幻象,可以看成是人类以特殊形式隐藏下来的一部分早期发育的种族记忆。它造成的罪感

意识总使人有意无意地追求返祖道路。因为只有返回原始状态，乱伦才不成其为乱伦，既不受社会压迫，也不受良心折磨。多少人读完卢梭，都有卢梭在教唆人重返森林的感觉。也确实只有重返森林，人类才能卸下五千年文明的包袱。返祖要求在哲学上的选择，往往与科学、理性对抗，倾向非理性主义；返祖要求在社会思想上的选择，则必然是复古主义。卢梭与柏拉图之所以在复古倾向上隔代相应，与同时代的伏尔泰在理性主义上却激烈对抗，原因当然是多方面的。但原因之一就在于他的无意识层次里，有这样一个恋母情结在作祟。

种族记忆对作家迷走神经的刺激当然不限于此。更多人更多形式的恋母情结也并未表现出来乱伦现象或幻象，仅仅表现出文化上的泛女性倾向。在这种情况下，恋母情结则通过浓重的阴性氛围促使作家导向强烈的死亡意识——非理性主义的极致。弗洛伊德曾总结男人与女人有三种必然关系："生他的母亲，同床共寝的伴侣，毁灭者。""或者可以说，打生命开始，母亲这个形象以三种形式出现：母亲，根据母亲形象选择的爱人，最后，拥抱每个人的大地母亲。"[2]对男人而言，女性既是他的爱神，也是她的死神。人们在社会学意义上的返祖要求，在生物意义上有一个对应物——返回子宫。撇去漂浮其上的色情泡沫，人们会逐渐发现：恋母情结最终留恋的，是出生前的母体内的安全感，母体内的那种黑色温暖——子宫状态。在爱情的诱惑下，男人们迫不及待地寻求输出生命的机会。输出生命，是爱之巅峰，同时也意味着脱离生命，消耗生命。大约就是在这里，远古先人们惊恐地发现，在爱的欢乐里，可能有死亡之手在播弄。西方古代神话中，灰色和沉默象征着死亡，而供王子们首选的姑娘，往往不是哑巴，就是灰头发。在东方，印度神话把死神与女神结为一体，干脆表现为女性形象。古代神话的作者们是怀着向往与恐怖相伴的心情，在死亡的铅灰色中涂抹爱情的粉红颜色。非生非死，亦生亦死，只有在子宫状态才能融

成一片。以子宫为文化吸盘者，必是距离死亡最近者。他们爱得热烈，死得也迫切。那些浪漫才子为何在爱情中向外传递死亡的颓废气息？1743年春，卢梭刚离开华伦夫人，在巴黎发表第一部文字作品歌剧《风缪斯》，为何以这样凄厉的喊声开场？——啊，死神，来把我苦难的一生了结吧！——道理就在这里。

被恋母情结折磨的人，被生存竞争压迫的人，被正统文化弄得心烦意乱的人都希望复归，复归他们所由出的阴性状态。妇女们远离社会，贴近自然，融生命与非生命为一体，能给这些缺乏安全感的男人提供母性保护，对这些人散发着不可言传的神奇魅力。难怪雨果感叹："女性是脆弱的，而母性却是坚强的"；难怪歌德在《浮士德》闭幕处要大声叫喊："永恒女性领导人类前进！"而卢梭呢，他征服巴黎，首先通过妇女；他回归自然，也首先要通过这个阴性世界。他或者他们的内心深处是否都有个哈姆雷特，在那里不停地吟诵那句千古绝唱？那是一个古老而又媚人的诱惑：

"To be or not?"——"生，还是死？"

"To be or not?"——"在，还是非在？"

（本文节略发表于《探索与争鸣》1987年第6期）

注释：

①转引自阿考斯、朗契尼克合著《病夫治国》前言，新华出版社1981年版。

②《精神分析引论》第264页，商务印书馆1984年版。

③《忏悔录》第一卷第15页，人民文学出版社1980年版。

④《忏悔录》V2. 第391页，人民文学出版社1982年版。

⑤《忏悔录》V2. 第397页。

⑥同上第396页。

⑦同上第396页。

⑧《忏悔录》V1·第243页。

⑨见Lucio Couett《From Rousseam to Lerin》,纽约1978版第146页。

⑩见《论人类不平等的起源和基础》序言第31页,商务印书馆1982年版。

⑪见《十八世纪的法国哲学》第99页,商务印书馆1963年版。

⑫见G·H·Sabin《A History of Political thought》,纽约1938年版第575页。

⑬《忏悔录》V2·第655页。

⑭见《18世纪法国社会思想的发展》第244页、(苏)沃尔金著,商务印书馆1983年版。

⑮《忏悔录》V2·第672页。

⑯《忏悔录》V2·第449页。

⑰同上第673页。

⑱同上第181页。

⑲同上第103页(注:古罗马诗人贺拉斯曾在诗中表示:他宁肯要自由的女奴,不要贵族小姐)。

⑳同上第409页。

㉑《忏悔录》V2·第613页,又见《一个孤独的散步者的遐想》第151页,湖南人民出版社1985年版。

㉒《论创造力与无意识》第74页,中国展望出版社1986年版。

教士和帝国一致的制度

——卢梭政治哲学分析

伟大的事物，都是危险的事物。

——柏拉图

教士与帝国一致的制度，是最可怕的制度。

——伏尔泰

1517年，马丁·路德发起宗教改革，近代社会开始了世俗化过程。

在政治领域内，这一变化首先意味着中世纪神学政治论有可能转化为近代早期的一个过渡性形式：政治神学论。若完成这一转折，则必须论证人能够代神立言、替神行圣的正当资格：人的道德能力。而这一论证即由卢梭对神正论原罪说的重大改动而完成：原罪的载体并非个人，而是社会：社会对人心本源的逐渐疏离，构成了人类社会的异化史。因此，社会历史必须退回零度为起点重新出发，不再追寻彼岸神性天国，而是折过头来，在此岸重建道德理想国。重建道德理想国的过程不仅发生于人的内心，更重要的是，它还要发生于社会之中，发生于道德选民与道德弃民之间："正义"与"邪恶"争战，"美德"与"罪恶"争战。

于是，神人和解之后，代之而起的是人与人之间的对抗，神性救赎话语延伸为世俗的观念话语(discourse of idea)。也就是在这一国度、这一时刻，法国人特拉西(Tracy, 1754 – 1836)第一次启用

了 idéologie 这一法语单词。拿破仑则启用了 idéologue 这一法文单词，以埋怨卢梭及其后裔——迷恋观念形态的知识分子给他造成的无穷麻烦。从此，idéologie 不胫而走，它不仅塑造了法兰西政治文化的内战性格，也预示了人与人之间的政治神学将取代神与人之间的神学政治。这一取代将意识着马丁·路德之后，一个后神学时代的来临——idéologie（idéology），即“意识形态”时代的来临。

“公共意志”——卢梭哲学的发生进路

我们从“公共意志”（Volonté générale）这一概念，进入后神学时代意识形态的起源。因为卢梭自己说：

> 正像在人的构成方面，灵魂对于身体的作用乃是哲学的尖端，同样在国家的构成方面，公意对于公共力量的作用问题则是政治学的尖端。[①]

1762 年，卢梭《社会契约论》发表。他酝酿七年之久的人类进入道德状态的进路，终于得到一次全面阐述：

> 如果我们撇开社会公约中一切非本质的东西，我们就会发现社会公约可以简化为如下的词句：**我们每个人都以其自身及其全部的力量置于公意的最高指导之下，并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体不可分割的一部分。**
>
> 只是一瞬间，这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体，以代替每个订约者的个人；组成共同体的成员数目就等于大会中所有票数，而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的**大我**、它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格，以前称为**城邦**，现在则称

为**共和国**或**政治体**。当它是被动时,它的成员就称它为**国家**;当它主动时,就称为**主权者**,当它和它的同类相比较时,则称它为**政权**。至于结合者,他们集体地称为**人民**;个别地,作为主权权威的参与者,就叫做**公民**,作为国家法律的服从者,就叫做**臣民**。[②]

我们可从这里依次抽出三个问题,作为本节以后诸节逐一讨论的对象。第一,是本节讨论的"公共意志"如何产生问题。

第二,"一瞬间"问题。必须追问的是:甚么样的"一瞬间"? 哪些人参加了这"一瞬间"? 是两方"约定"、还是三方"约定"? 法国结构主义大师路易丝·阿尔图塞(L. Althusser),曾把这"一瞬间"拉长为充满疑点的"一片段",捉住了卢梭在这"一瞬间"暴露的四只马脚。这一问题,我们留待第二节讨论。

第三,语言转换问题。我们在这里看到这样一个语言转换的标本:几乎所有政治学的基本概念——共和国、共同体、政治体、主权者、国家、人民、公民、臣民,都被卢梭用"公共意志"这一道德网络一网拉尽,统统转换为道德符号来讨论。卢梭道德理想国之所以发生,很大程度是这场语言转换的结果。语言转换在理论上带来的后果,我们将在最后一节评述。

让我们先回到第一个问题,卢梭的"公共意志"(以下简称"公意"),是作为"众意"的对待之物出现的。18世纪英国政治思想中的民主要求,在逻辑上是以"众意"而非"公意"为基础。卢梭不满英国政治思想,提出"公意"为法国新型民主的基础。卢梭"公意"的产生过程,就是"众意"的克服过程。《社会契约论》说:

公意与众意之间经常总有很大区别;公意只着眼于公共的利益,而众意则着眼于私人利益,众意只是个别意志的总和。[③]

假如普遍社会存在于什么地方，而不是存在于哲学家的体系里；那么，正如我所说过的，它就会是一个道德的生命，有着它自身固有的品质而与构成它的那些个体生命的品质截然不同，有点像是化合物所具有的特性并非得自构成化合物的任何一种混合物那样。"[4]

这里有两步：从私意到众意，是"一度聚合"，为物理变化；从众意到公意，是"二度抽象"，为化学变化，从中化合产出一种新的物质——"公共人格"，或称"道德共同体"。第一步，是英美政治哲学的典型性格；第二步，是卢梭开启先河的大陆政治哲学的顽强追求。一步与两步之差，预示着后来英美与大陆政治思潮双峰并峙、二水分流。第一步——众意从私意中聚合产生，洛克、伏尔泰都不会反对。这正是他们为之论证的资产阶级近代社会的民主基础与世俗图像，也是政治国家与市民社会共处于一个平面利益板块，双方不能凌驾对方的存在模式。洛克、伏尔泰之平庸，亦在于此。他们永远满足于只作世俗社会的物理学家，不敢奢望再作世俗社会向道德理想国化合飞跃的化学家。卢梭凌空蹈虚，向前多跨一步——从众意中化合产生公意。正是这个向前多跨的一步，把近代社会世俗化、近代政治制度化的两个根基抽象净尽。

首先是个人存在空间，这是近代社会挣脱中世纪宗法共同体走上世俗化过程的根基。卢梭说：

只有私人意愿与公共意志完全一致，每一个人才是道德的。[5]

你希望公共意志得到实现吗？那就使所有的个人意愿与之同化。

即然道德不是别的，就是个人意志与公共意志的一致，那么同样的事情可以换句话说，那就是创造了一个道德王国。[6]

其次是众意的聚合空间——民间社团党派,这是近代政治挣脱中世纪神学体系走上制度化过程的根基。卢梭说:

> 如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时,公民彼此之间没有任何勾结,那么从大量的小分歧中总可以产生公意,而且讨论的结果总会是好的。但是当形成了派别的时候,形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候,每一个这种集团的意志对它的成员来说就成为公意,而对国家来说则成为个别意志;这时候我们可以说,投票者的数目已经不再与人数相等,而只与集团的数目相等了。分歧在数量上是减少了,而所得的结果却更缺乏公意。最后,当这些集团中有一个是如此之大,以致超过了其他一切集团的时候,那么结果你就不再有许多小的分歧的总和,而只有一个唯一的分歧;这时,就不再有公意,而占优势的意见便只不过是一个个别的意见。
>
> 因此,为了很好地表达公意,最重要的是国家之内不能有派系存在,并且每个公民只能是表示自己的意见。[7]

当代政治发展理论(Theory of Political Development)的研究成果告诉我们:传统政治向近代政治转型期间,是政治参与逐渐扩大的历史过程。这一过程中政治参与扩大如果不同时伴以制度化,那么参与扩大极易走向参与爆炸,导致社会动乱。参与扩大制度化的重要方面,是参与者以个人为单位逐渐发育为以社团党派为单位,走向集团参与。经过这样的"二次组合",近代政治转型期才能保持社会稳定,近代政治的规范、制度才能发育成熟。英国政党制度在英国革命的中、后期逐渐形成,对保持革命后期社会稳定所起的作用,证明了这一点。美国两党制在美国革命后期的类似作用,也证明了这一点。与此相对,法国革命则提供了相反教训。1789

年革命之后，社会长期震荡，难以稳定的根本原因，从政治学角度探讨，即在于雅各宾派接受卢梭上述反社团党派、反政党政治的理论，明令禁止民间结社组党，本身亦自我束缚，自限于政治参与的低级阶段——聚散无常的俱乐部阶段，拒绝向政党阶段发展。

从另一方面说，卢梭在社会层面抽空个人利益主体，在政治层面又放大个人政治符号——“每个公民只能是表示自己的意见”——用以排挤社团党派的政治空间，这种逻辑若走人政治实践，则会出现一种高度统一乃致极权的政治局面。无数失去恒常利益主体立场的个人，极易受政治允诺的蛊惑，旋聚旋散，暴涨暴落，最终还会匍匐于某个以公意为号召的奇理斯玛之下，成为无数供人驱使的政治侏儒。用卢梭自己的语言总结，那就是：

在一个完美的立法之下，个别的或个人的意志应该是毫无地位的，政府本身的团体意志应该是极其次要的，从而公意或者主权的意志永远应该是主导的，并且是其他一切意志的唯一规范。[8]

这种公意指导下的民主，后来成为包括法国大革命在内的大陆国家政治参与的基本模式：在散漫无常的动沙流水之上，直接矗立着公共意志的最高主宰；下面的极端民主制与上面的绝对权威对接，两者之间没有任何制度化的政治参与团体结构作为支撑。

更危险的，是公共意志的人格化，不管这个人格化的公共意志是以“革命的名义”，还是以“人民的名义”出现。卢梭虽然一再否认，订约的双方需要一个可以裁决他们之间分歧的共同上级，[9]但是他那样的公意理论在实践中却内在地需要一个第三者，一个可疑的牧羊人……。

"社会契约"——卢梭哲学的逻辑脱漏

现在,我们讨论第二个问题,即被阿尔图塞抓住的那个可疑的"一瞬间"。

阿尔图塞声称,卢梭论述社会契约行为时,出现有四大脱漏(discrepancy):契约第二方不明确;契约承受方不在场;主权交换同义反复;公益私利混淆不分。[10]

由于卢梭明确陈言,公益就是要克服私利,故讨论第四项脱漏可能会被他奚落,属节外生枝,因此本文对此项删略不论。对于中国读者而言,结构主义的分析模式可能过于干涩,我们可以把卢梭在其他三方面的逻辑脱漏,改换为洛克、霍布斯对比研究来讨论。

先与洛克相比。在洛克的小契约论里,订约者是社会居民的这一部分与那一部分,双方转让主权与第三方,第三方按约行使权力。但是,转让出去的不是全部权力,而是部分权力,余有更多权力留于个人。个人权力既是隐私空间的屏障,又是市民社会利益组合的自治单位。但在卢梭的大契约论里,订约者是个人与公共集体,转让出去的是全部权力。故而阿尔图塞在这里抓住第一只马脚,质问卢梭:这个契约第二方——公共集体如何界定?是超于社会的一个实体,还是那种"我为人人,人人为我"式的"人人"道德集合体?按卢梭之回答,恐怕是后者,不是前者。但是如此回答又发生一个问题:人与人人订约,兜了一大圈,最终岂不是人与人自己订约,是个什么都交出去,什么都返回来的主权者,在原地踏步?这就是阿尔图塞抓住的第二只马脚——主权交换是同义反覆。问题还不在逻辑结构上的再三脱漏,结构主义者可能在这里过于挑剔,技痒难耐;问题首先在于——主权全部转让后,将带来甚么实践后果?个人的法权独立身份与社会利益的单位空间如何安置?这是对比洛克小契约论以后,卢梭大契约使人提出的第一个疑问。

再与霍布斯相比。卢梭的主权全部转让说与洛克有异，但与霍布斯正好吻合。尽管逻辑来源不一，但卢梭至少在这里可以得到霍布斯逻辑形式上的支援。然而，差异马上就发生了：霍布斯和洛克的契约论都是三方契约，两方订约让渡主权（有全部与局部让渡之分），第三方承受两方让渡过来的主权，组织政治；而卢梭的契约论却是两方订约，没有第三方承受！这就是阿尔图塞抓住的第三只马脚——契约承受方（recipient party）不在场。无怪西方有学者挖苦卢梭，说他的这一主权让渡理论是个"没有守门员的球门"。[11]在这里，人们自然发生第二个疑问——权力全部转让后，竟无第三者具体承受，政治国家的制度层面如何安排？

我们面对这两大疑问，可以看到英国学派提不出卢梭这类道德政治观、美学政治观，却提得出一个低调而又实际的逻辑前提——制度化层面得以安排的逻辑前提：主权授受双方会否冲突？如果冲突，有何制度化的技术手段予以解决？这一问题貌似平庸，恰恰是近现代政治生活的关键所在。

霍布斯回答：会发生冲突，但那必定是订约者悔约，主权承受者，即第三方可自上而下镇压之，于是便发生绝对主权之制度性安排。

洛克回答：有磨擦，有张力，但不会冲突为全民起义或全面镇压。因为第三方是市民社会汪洋大海中的孤岛，孤岛既受外部制约，又受内部权力分立之牵制，不会把磨擦、张力恶化为冲突。于是，在洛克的第三方层面也就发生有代议制、宪政制之类的制度性安排。

但在卢梭这里，他要么通向无政府主义，要么通向道德化的政治全能主义，却提不出中立化的制度性技术手段，因为他失落了整个国家形态的制度安排。

在这里，我们如果需要某种形象隐喻来概述以上三人对政治国家的理论设计，那么蒂利希（Paul Tillich）在《政治期望》一书中正

好提供了这三种隐喻，移用过来，略有增删，即十分切合：霍布斯的国家是一个“魔鬼”，尽管霍布斯曾说过国家是一个“终有一死的上帝”，但我们不得不说，国家很像一个不愿去死的“魔鬼”。[⑫]洛克的国家是一个“看守人”(watchman of state)。它是一个庸俗的人间机器，不具有神性。它只有世俗功能，不承担高尚的精神事务。精神事务归教会，功利分配归社会。它只看守被看守者，绝无权力侵人被看守者，更无奢望全盘改造被看守者。正像它的内部有立法、执法、司法三权分立，它的外部恰好也有议会、教会、社会的“三会分立”。议会管政治，教会管灵魂，社会管俗务，各司其职，不得互侵。

卢梭的国家是一个“世间的上帝”。它是作为精神价值的承担者获得神性的。它的存在方式确如上帝之存在方式：不可能作为物化形式而存在，存在为一种制度系统或科层结构；它只能以一种精神形式存在，存在为一种价值符号、理想系统，或干脆结壳硬化为意识形态。作为可视对象，它是被否定的，正如上帝不能有形、现形；作为可感觉对象，它是被肯定的，正如上帝万能，全视全觉，无所不在。它比霍布斯坦率的地方在于从来不羞于承认自己的永恒性——终无一死。至于这一神性承担者如何通过奇理斯玛这一人间形态，从上帝转化为嗜血者，突然与霍布斯的“魔鬼”接通，这个“道高一尺，魔高一丈”的悖论，在雅各宾史、法国革命史、中国文化革命史里，皆有详细佐证。

很显然，卢梭的政治国家是个对待之物，它在两个方面分别以英国学派的对待之状而存在，正好满足卢梭对英国学派的对抗式：内部不作霍布斯的制度安排，外部不作洛克式的边界限定。这个独具卢梭风格的巨无霸，一旦从理论形态进入实践形态，将会出现什么局面？

一、在常态情况下，政、教合一，政、社合一。政治国家的边界无限扩张，淹灭市民社会，更淹灭个人存在。此时可谓有道德国家熔铸一切，无市民社会利益分殊。

二、在非常态情况下，政治参与突然扩大，国家内部无制度层面可以吸纳，只能听任参与扩大走上参与爆炸，走上革命一途。此时可谓有市民社会参与突起，无政治国家制度约束。

这两种局面，都是灾难性状态。个人始终没有立足之地，制度安排亦无法落实，只有道德的日常状态与道德的非常状态交替出现，周期震荡。而这样的周期震荡，推移往复，既稳定不住政治国家的宪政权威，又稳定不了市民社会的自治机制，恰恰正是1789年之后大陆国家屡次革命、反复起义的典型概括。

"第三者统治"与"第四种法律"——卢梭政治哲学中的道德国家

在这一节里，我们讨论第一节提出的那个可疑的牧羊人问题，并回答上一节留下的这一问题：公共意志不具制度形态，又将以什么形态出现？摸清这两个问题，卢梭如何把政治国家道德化，也就豁然开朗。

第三者即牧羊人的需要，首先来自公意从众意中产生这一过程的神秘性。公意与众意的区别，卢梭说得清楚。但是公意如何产生，产生后如何既高于众意，又对立于众意，然后最终又能为众意接受？卢梭语焉不详。他宁可进入神秘状态，也不愿进入英国学派的技术状态。

显然，能够解决神秘问题而不是技术问题者，必是天赋神性者，至少是一个先知型半人半神者。这样的人物俯视众生，只听从内心的召唤(calling)，而他个人的内心独白经过广场政治的放大，却能对全社会产生暗示性催眠效果，用卢梭的话来说，就是使大众处于"不知道德的道德状态"。这样的第三者只能是韦伯所说的奇理斯玛型统治者。

卢梭当时尚不知奇理斯玛。但是，在他对"公意立法者"的具体描述中，一个奇理斯玛人物原型已呼之欲出

> 奇理斯玛的必要："人民永远是希望自己幸福的，但是人民自己却并不永远都是明智的。……正是因为如此，才需要一个立法者"，"总之，简直是需要一种神明，才能为人类制定良好的法律"；[13]
>
> 奇理斯玛的地位："立法者是非凡人物。这一职务创造了共和国，但又决不在共和国的组织之内；它是一种独特的、超然的职能，与人间世界毫无共同之处"，"就像是一个牧人对他的羊群具有优越性那样"；[14]
>
> 奇理斯玛的职责："公共权威取代父亲地位，并履行父亲的重要职责，通过履行他们的责任，获得他们的权力"；[15]"主权力量代表着头脑，公民则是身体和组成部分，使得这一机构能够运转、有生气，并且能工作"。[16]

这就是卢梭最满意的第三者——牧羊人统治，一个在公共意志中时隐时现的奇理斯玛。它依靠什么进行统治？卢梭走到18世纪通行的法律三分法后面，再提出一个第四种法律，即政治法、刑法、民法之后的第四法——《内心统治法》：

> 在这三种法律之外，还要加上一个**第四种**，而且是一切之中**最重要的一种**；这种法律……是**铭刻在公民的内心里**；它形成了国家的真正宪法，……它可以复活那些法律或者**代替那些法律**。……我说的就是风尚、习俗，而尤其是舆论；这个方面是我们的政论家(按：指孟德斯鸠)所不认识的，但是其它方面的成功全都有系于此。这正是伟大的**立法家秘密地专心致志的方面了**。[17]

在《论政治经济学》中，卢梭说得更为露骨：

如果说，能够按照人的本身的状态去驱动人们是高明的话，那么，能够按照需要他们成为的样子去驱使人们，则更高一筹。最高的权威是能穿透人们内心的权威。[18]

反过来，针对英国政治学派和英国政治制度，卢梭鄙夷地说，只有道德崩溃，统治者才“不得不求助于他们称之为国家制度和内阁的诀窍种种微不足道的卑劣伎俩”。[19]

卢梭显然认为，统治权力的合法范围不能局限于公民外在行为的约束，而应再深入一步，深入公民内心深处，管理公民内心的道德活动。第四种法律是软性法、隐形法、不成文法，但是它比前三种法律更有穿透力。它是一场政治学的“革命”，革“政治”的命——它第一次把统治范围从公民的外在行为扩及到公民的内心领域，第一次把“政治统治”改变为“道德统治”，第一次把政治国家改造成为在俗而又离俗的道德国家。这不是中世纪绵延千年的神学政治论的延长，又是什么呢？考虑到卢梭理论的世俗面目，人们需要作出的改动，只是把神学政治论改为政治神学论就可以了。

卢梭的这一步深入，是他政治哲学中最为冒险的一步。第三者统治加第四种法律，完成了政治国家的道德改造——实质上是一场后神学改造。这样的政治国家承担起神学功能，用伏尔泰的说法，“教士与帝国一致的制度，是最可怕的制度”，用泰纳(Taine)的说法，则“是一个世俗的寺院”，“在这个寺院里，个人一无所有，而国家则掌握一切。”[20]

“公民宗教”——卢梭的政治哲学与意识形态

历史不幸被伏尔泰、泰纳言中。卢梭之后的雅各宾专政，以及对雅各宾专政推崇备至，在某种程度上起而仿效的大陆其他国家

革命党人的实践，都曾建立过一个"教士与帝国一致的制度"，一个"世俗的寺院"：国家管教育、管信仰、管观念、管精神世界发生的一切，直至接过教皇、教会的所有管辖范围，重建一个不穿法衣、不设主教的教会。他们的领袖人物，都不以政治领袖为满足，在其政治生涯的顶峰时期，只愿保留或追求那个最接近牧师、牧羊人的称号——思想导师。这一点，几乎是不约而同。对这类国家而言，从某种意义上说，后神学时代的来临，就是意识形态统治的来临。

后神学时代意识形态统治的实践性格，当然有更多的国别差异、地区差异，但我们可以卢梭政治思想为文本，从意识形态统治的逻辑根据、社会状态、对外闭锁、对内斗争等四个方面进行分析，看看它们在实践中逐渐显示的普遍特征。

第一，倒果为因，观念先行——意识形态统治的逻辑根据。卢梭《社会契约论》中有这样一段文字：

> 为了使一个新生的民族能够爱好健全的政治准则并遵循国家利益的根本规律，便必须倒果为因，使本来应该是制度的产物的社会精神凌驾于制度本身之上，并且使人们在法律出现之前，便可以成为本来应该是由于法律才能形成的那种样子。这样，立法者便既不能使用强力，也不能使用说理；因此就有必要求之于另外一种不以暴力而能约束人，不以论证而能说服人的权威了。[21]

这段文字表明，卢梭陷入了这样一种逻辑循环：一方面他认为"一切从根本上与政治相联系，任何一国的人民都只能是他们政府的性质将他们造成的那样"[22]，另一方面他又认为最优秀的政治制度又总是由人来制定。那么，到底是鸡生蛋，还是蛋生鸡？

在18世纪，这是一个困扰着几乎所有启蒙思想家的重大问

题，以至卡西勒(E·Cassirer)评价："这里裸露着18世纪思想生活的心脏。"[22]当时，人们只有两种选择方向，突破这一逻辑循环：一是伏尔泰、狄德罗等人坚持的属人的方向拒绝神性的干预，即由人产生的问题只能由人自己解决，由此设计了种种理性普及的教育方案；卢梭摸索上另一个属神的方向；求援于"另外一种不以暴力而能约束人，不以论证而能说服人的权威。"这"另外一种权威"，只能类似于牛顿世界的那个第一推动力——从外面踢进来的一脚。只有让上帝踢一脚，牛顿的世界才能从静止走向运动；也只有让神性踢一脚，卢梭的世界才能中断循环，跃上新的一环。这个从外面踢进来的一脚，或是神明，或是人间先知先觉，几乎是柏拉图以来，所有以先验论为哲学基础的道德理想国得以运转的前提，也是后来大陆国家普遍确立意识形态统治的逻辑根据。这一点，后来在德国古典哲学黑格尔的政治学说中，俄国革命党人的无产阶级觉悟只能从外面灌输等理论中，曾反复出现过。

第二，"公民宗教"——意识形态统治下的社会状态。

后神学时代，统治者一端出现奇理斯玛，被统治者一端则必须呼唤一种世俗性宗教。卢梭活着的时候，对此即有深谋远虑。他给这种宗教取有一个十分恰当的名字——"公民宗教"，并且规定：

> 要有一篇公民信仰的宣言，条款由主权者规定。它虽然不能强迫任何人信仰它们，但是它可以把任何不信仰它们的人驱逐出境；它可以驱逐这种人，并不是因为他们不敬神，而是因为他们的反社会性。"[23]

这样的安排——上有奇理斯玛，下有世俗宗教，足以击穿中间任何科层制秩序与个人隐私空间，两者一旦在广场短路，就出现令人激动不已的革命场面——后来被称为盛大的节日：钟声长鸣不

已，市场变成广场，广场变成教堂，定期集会，不断示威，伟业与暴行并举，镇压与殉道共生，价值理性压倒工具理性，理想救赎压倒功利经营。满街都是圣徒，全民涌现奉献热潮，奇理斯玛高路入云，大众随之超凡入圣，一人得道，鸡犬升天，此岸进入彼岸，天国就在人间——所有这一切，用法国社会学家杜尔克姆研究巫魅现象的话来说就是：

> 这里真正变成了一个特殊的世界，一个和他平时生活的世界完全不同的世界……使他像触了电一样直到疯狂程度时才能进入的世界。前者是世俗的世界，后者是神圣事物的世界。[25]

即使是革命以后，那些思想导师还会真诚迷恋这种公民普遍信教、殉教的政治狂欢节状态，当群众逐渐从广场退回厨房的时候，他们会一遍又一遍地把群众驱回广场。他们既是意识形态的制造者，反过来，在制造过程中浸淫日久，又是意识形态的自我中毒者。历史上，那些卷入 1789 年潮流的革命党，迟迟难以放弃意识形态统治，结束后神学时代，本身亦难完成从革命党向执政党这一历史性转变，其重大障碍，即在这里。

第三，道德孤立——意识形态统治的对外封锁。

卢梭的神学化心态，对人类社会走出中世纪后出现普遍世俗化潮流怀有抗拒。他的历史观是："罗马的倾覆，大批蛮族的入侵，造成所有民族的融合，毁灭了各民族的道德和习俗；十字军东征、贸易、寻找印度、航海、长途旅行，延续并加剧了这一混乱。"[26]他在给波兰政府建议时说："对波兰人的感情要给予另一种导向；你们要给他们的心灵烙上民族的面貌特征，以区别于其他民族，使他们不致混合于其他民族，这样才能保持幸福并团结他们。"[27]论及白

人进入非洲的历史过程,他甚至这样说:"如果我是那些黑人民族的领袖,我将发誓,在国家的边界上竖起一个绞刑架,在那里,我将毫无例外地绞死任何一个胆敢进入我国的欧洲人,以及任何一个胆敢离境的第一个本国公民。"[28]

这种带有道德孤立倾向的历史观、文化观,后来在俄国民粹党人那里发生强烈呼应。从民粹党到革命党,俄国思想史上的这一重要线索尚未得到清理,但有一点可以肯定,卢梭所欲树立的国界上的绞刑架后来是大大扩展了,扩展为"一个横贯欧洲大陆的铁幕"。冷战铁幕之所以出现,当然具有卢俊不能负责的更为直接的政治史因素。不过有一点人们应该思索:在冷战铁幕出现以前二百年,欧洲近代思想生活的某一支脉已出现冷战性格;这一冷战性格先出现于18世纪法国启蒙运动的分裂,后出现于19世纪流贯大陆的革命理论,最后表现于20世纪的意识形态闭锁,并与其他历史因素交汇在一起,方凝结成为那道现实生活中的冷战铁幕。

第四,道德肃清——意识形态统治的内部斗争。

1762年6月10日,卢梭在逃亡途中读到《圣经·士师记》最后一章利未人受辱复仇记,为此激动,并创作了以此为题材的诗篇。他说这是他一生中最喜爱的作品,表达了他一生坚持的中心思想:一个道德受到玷污的民族有权报复它的仇敌,那怕灭绝对方部落。这种道德复仇倾向,也在卢梭的其他作品中如低沉的背景伴奏反复响起。如《科西嘉宪法草案》:"要保存国家就不能容忍他,二者之中必消灭一个;当邪恶者被判处死刑时,他已不是公民,而是一个敌人……"[29]又如《忏悔录》结尾处:"如果还相信我是个坏人,那么他自己就是一个理应掐死的坏人……"[30]

对待政治生活中的差异,经验政治学是彻头彻尾的世俗立场。差异双方都是世俗中人,多为是非之争。狄德罗甚至说:"恶就存在善的本身,我们无法消灭这一个而不同时消灭另一个。"[31]因此,

双方只能以对方的存在为已方存在的前提,为己方的存在方式。先验政治哲学从彼岸而来,承继了中世纪神学的巨大热情,也承继了中世纪神学的不宽容传统,并把这种传统发展为近代意识形态统治的道德清洗,在经验政治学以是非之争处理的地方,先验政治哲学总能发现为善为恶的道德内容,必引进道德法庭严加审判:是者为德为美,非者为恶为罪。是者道义热情高涨,非者为争取自己的合法存在,也反激起同样的道义热情,回过头来审判另一方,双方俱以消灭对方为己方存在的前提,为己方的存在方式。所谓法兰西性格的"内战"风格之所以发生,逻辑机制可能就在这里。

"政治与道德相连"——卢梭政治哲学的道德灾变

现在要问:卢梭为什么会从道德救赎之宏愿悲怀,走向"世间上帝"、"世俗寺院",开辟了后神学时代的理论起源?

应该说,道德救赎即使以神学形态出现,也自有它不可取代的社会功能,理应合法存在。然而如果建立起下面两个中介联系,道德救赎就很难避免不滑向"世俗寺院"的怀抱:

> (1)道德目的与国家行政权力相联,换言之,神学与政治相联,让政治学承担神学的功能。
>
> (2)政治学错位为政治哲学,换言之,政治学概念转换为政治哲学概念,以政治哲学伦理语言讨论政治学问题。

卢梭思想前半段,在《论科学与艺术》、《论人类不平等的起源》中充满忧患。人类脱离自然状态进入社会状态后的历史性变化,使他坐立不安。那种超乎常人的道德敏感使他走在了同时代人前面,提前发出了人类异化的预警报告。这一警告经黑格尔、费尔巴哈、青年马克思、海德格尔到萨特,历时二百年才汇成20世纪大陆

学派系统的文化批判、社会批判。尽管他发出这一警告的姿态是前倾后顾的复合姿态，却正应《圣经》所言，那走在最后的人，恰是最前面的人。卢梭思想的这一功绩不该埋灭。

卢梭对历史已然状态的怀疑，使他产生对社会自发演变的强烈不信任心理。而返回森林的道路已被遗忘，人类的社会化状态已不可避免；为了避免社会化走向异化，就必须切断社会自发性流变。正是在这里，他对重经验沉积的历史进步观投以鄙夷的眼光，把视线转向政治国家——自发性社会的惟一对待之物，可以注入主观理想的控制者、操纵者和改变者。他把所有的道德理想寄望于国家，让国家承担过去由教会承担的责任，为社会道德立法；同时，又在国家之上安排了奇理斯玛，在督率社会道德化过程中实现国家机器本身的道德化。这就是卢梭化合国家与社会于道德一炉的社会化学工程，也是卢梭所有政治运算的如意算盘。如此一来，这个潜在的无政府主义者，在道德理想主义的实践要求推动下，无意中转过了身子，成了一个最强烈的国家主义者、政治全能主义者。走在最前面的人又成了走在最后面的人；他的政治理论，听上去活像中世纪教俗之争中教会一方反复出现过的政教合一论。天才的“异化”理论本身也未逃脱“异化”的作弄——异化论本身发生了异化。

另一方面，卢梭既然面向中世纪而立，他就始终不能接受身后的时代背迁。其时政治学通过英国学派的自觉、不自觉摸索，正在突破神学、伦理学的母胎，发育成为一门非价值化的独立学科。与此同时，政治哲学接受神学、伦理学的遗产，发育成为另一门价值化的独立学科。政治学与政治哲学的分野，是近代社会世俗化、分殊化在学科类别划界分工的正常反映。对此，卢梭是背道而驰的。用他自己的话来说，他一生坚持“把政治与道德联系在一起”，贯注于理论运思，就是一生坚持把价值判断与事实判断联系在一起，而且是努力以前者取代后者。这样，他对神学政治论的中世纪遗产，

就不是有边界意识的分流接收，而是无分界、无分流的整体接收；其间经过世俗化改造的过程，但是这样的改造，也只能是把神学政治论整体改造为政治神学论，把彼岸的上帝改造成此岸的、世间的上帝，由此在理论上开辟一个后神学时代——意识形态时代。

在上述背景下，自然发生一场语言转换——卢梭政治语汇的道德磁化现象：几乎所有的政治概念都经过道德磁化处理，以道德词语讨论政治命题，以价值判断取代事实判断，以伦理审美代替操作设计。如第一节引述卢梭的那段道德理想国的"进路"，共和国、共同体、政治体、主权者、国家、人民、公民、臣民八个政治基本概念，皆受道德磁化处理，转换为道德语言来讨论，成为语言转换的一份高密度标本。这样，卢梭政治哲学表面上呈道德——政治的宽泛面貌，内里却陷于道德词语的无边界讨论。阿尔图塞仅从技术角度分析卢梭理论逻辑脱漏，当然别具新意，却忽略了造成卢梭逻辑脱漏的方法论原因。无边界或跨边界讨论，是卢梭政治理论发生逻辑脱漏的一个根本失误。它既是卢梭从道德救赎走向"世间上帝"、"世俗寺院"的语言桥梁，也是一代天才越界筑路时，"一瞬间"露出那么多马脚的基本原因。

这场语言转换，是价值判断对事实判断的换算，是政治哲学能指对政治学所指的大换算。大换算引起大逃亡，逃离道德理想的疯狂追捕。就在政治学逃亡所剩的空白地上，卢梭开始营建他的道德理想国——此岸的彼岸天国，在俗的离俗寺院，一个没有上帝却有神性的世俗寺院。后来的历史证明，政治哲学对政治学在学理上的大规模入侵，在政治实践中，必然"换算"为政治国家对市民社会的大规模入侵；起于反异化理论的道德理想一旦与权力结合，本身亦发生异化——从神人同敬的理想试验国，异化为神人同泣的道德嗜血国。

结　语

这是神学史在政治史中的延长，是神正论在意识形态中的延长。

谁也没有理由把1789年以来大陆国家政治史中的阴暗面，全部归咎于卢梭。像伯特兰·罗素那样把卢梭说成是纳粹先锋队的先导、斯大林主义的始作俑者，未免言过其实。以思想史解释政治史，使后者成为前者的注脚，如今正成为时髦，而这恰恰是当年卢梭所犯的错误。本文讨论的只不过是诸多背景线索中的一根线索，而这一线索上的每一环节都会与其他方向来的其他线索发生横向联系。作者想强调的是，对于中国近现代知识分子而言，无论是本身的思想清理，还是外部环境的认知定位，清理这一线索可能会比其它环境中的人们更为紧迫。而学人所能者，也只不过是从学理上疏浚这一线索的上游来源。

政治史不能简化为思想史，但思想史的清理却可以走在政治史的前面。

（本文初次发表于香港中文大学《二十一世纪》季刊1993年10月第19期）

注释：

①卢梭：《社会契约论》(北京：商务印书馆，1983)，41页。

②同上。24—25页。

③《社会契约论》，39页。

④《社会契约论》，192页。

⑤Riysseau, Oevres Complètes de Rousseau (Paris, 1964), Ⅲ, P254.

⑥Ibid.

⑦《社会契约论》,39—40 页。

⑧《社会契约论》,83 页。

⑨卢梭:《爱弥儿》下卷(北京:商务印书馆,1983),709 页。

⑩ L. Althusser, Montesquieu, Marx; Politics and History (London, 1982),其中评论卢梭部分可参见:Harold Bloom (ed.) Modern Critical Views-Jean Jacqwues Rousseau(Yale University. 1988). pp. 83 - 117.

⑪J. G. Merquiors, Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy (London. 1980), p. 76.

⑫蒂利希:《政治期望》(四川人民出版社,1989),第 134 - 135 页。

⑬《社会契约论》,第 39—53 页。

⑭同上。第 53—55 页。

⑮Oevres Complètes Rousseau, Ⅲ, P. 260.

⑯Ibid, P. 245.

⑰《社会契约论》,第 73 页。

⑱Rousseau, Politics and the Arts - Letter to M. D' Alembert on the Theatre(Illinois, 1960), P. 67.

⑲Ibid., P. 251.

⑳Taine, Les origines de la France contemporaine (Paris, 1896), I(L' Ancien Régime), pp. 323, 321.

㉑《社会契约论》,第 57 页。

㉒卢梭:《忏悔录》下卷(北京;人民文学出版社,1980),第 500 页。

㉓卡西勒:《启蒙哲学》第 4 章(山东人民出版社,1988)。

㉔《社会契约论》,第 57—58 页。

㉕转引自雷蒙·阿隆:《社会学生主要思潮》(上海译文出版社,1988),第 380 页。

㉖Rousseau, Oevres Complètes de Rousseau(Paris, 1961), II, p. 966.

㉗Ibid., P. 962.

㉘Ibid.,P.91.

㉙Oevres Completes de Rousseau,III,P.259.

㉚《忏悔录》下卷,第809页。

㉛勒费弗尔:《狄德罗的思想和著作》(北京:商务印书馆,1985),第201页。

卢梭复活:从论坛到神坛

啊,朋友!我们来得太迟。
神祇生命犹存,这是真的。
可他们在天上;在另一个世界。
在那里忙碌永生,那么专心致志,
对我们的生存似乎漠然置之。
生活就是神祇的梦,只有疯狂能
有所裨益,像沉睡一样,
填满黑夜和渴欲。
待到英雄们在铁铸的摇篮中成长,
勇敢的心灵像从前一样,
去造访万能的神祇。[①]

——荷尔德林

《新约全书·马可福音》记载:耶稣在荒野孤苦无告,40天后暗暗上了高山,单独与上帝倾听去了。帕斯卡读经至此,砰然心动,为此写下一段极为感人的文字:

耶稣将会忧伤,一直到世界的终了;我们在这段时间里绝不可睡着。

正是在这里耶稣基督获得了一个新生命,而不是在十字架上。

耶稣基督教诲我们,活着、死去、埋葬、复活。

这就是受难和救赎的最后神秘[②]。

且将耶稣换卢梭，帕斯卡上述沉痛话语即可用作卢梭悼亡之语。

卢梭之死——控诉者被控诉

我们先分析卢梭的性格悲剧。

1761年《新爱洛绮丝》出版，激起启蒙哲士激烈反对。伏尔泰写有三封长信驳难卢梭，狄德罗则说："卢梭在说教反对破除道德禁令，与此同时他自己就写了一部破除禁令小说。"但是，公众的反应却是出奇热烈。太子妃读它，称为绝妙作品；王妃读它，一口气到凌晨四时，卸下已套好的马车，不赴舞会。人们感谢卢梭提供了一个崭新的道德标准，以取代正在衰竭的神性道德。一个叫作查理斯·庞考克的读者干脆写道："只有神，甚至是一个强有力的神，才能把人从悬崖边拖拽回来，而您，先生，就是这个创造奇迹的神。"[③]

这是迄今为止所见到的关于卢梭神化的最早纪录。然而早在此之前，卢梭本人已经自我神化，以先知、超人、半人半神自许生平。

《忏悔录》记载，他7岁时已熟读普鲁塔克《名人传》，"我10岁时对事物的看法比恺撒在30岁时还要高明"；"我不断想着罗马与雅典，可以说我是同罗马和希腊的伟人一起生活了"，"我竟自以为是希腊人或罗马人了，每逢读到一位英雄的传记，我就变成传记中的那个人物。"[④]

1741年卢梭进入巴黎："有一点我毫不怀疑：我总有一天会超过他们所有人，不管我痴心妄想迷上哪一行，我总是抱着同样的逻辑。"[⑤]

1747年首篇论文《论科学与艺术》，惊世骇俗，一鸣惊人，其核心是这一页："神呵，您将说，罗马的惟一光辉业绩就是征服全世界，然后使世界服从道德的统治……"在这里卢梭以先知口吻说出了自己的思想，他以法布利希乌斯自况，成了一个Rousseau—Fabilicius。正如扬·斯特罗宾斯基所言："现代控诉思想从范塞纳堡(按：狄德罗监禁地，卢梭在赴该地探监的路途上萌发这篇论文的灵感)的幻觉中找到了语言"。[⑥]

卢梭一生反对戏剧化，但他自己就是一个充满戏剧性格的人。卢梭在《致达朗贝尔论戏剧》中曾痛斥巴黎阴盛阳衰。可是，恰恰因为巴黎精神氛围的这一特征，卢梭才容易打进巴黎。卢梭在巴黎这个大剧场里，以夸张的自我神话语言，扮演了一个首先能赚得包厢妇女——上层妇女眼泪的悲剧角色，这才能够一鸣惊人，一夜成名。《致达朗贝尔——论观赏》是在写作《新爱洛绮丝》的间隙里写完的，令人诧异的是，卢梭竟毫不觉察这两部作品之间的重大裂缝：他在前一部作品中攻击戏剧是人格分裂，演员是生活在幻想中的别处，创作后一部作品时本人则完全沉浸在戏剧化的幻想状态中：

> 我又把别的许多类似的回忆都勾引起来了。不久我就看到，凡是在我青年时代曾使我感到飘飘然的对象，都集拢在我的周围。……我不能求得实在的人物，便把自己投进了虚幻之乡；我既看不出一点现存的东西值得作寄托狂热的对象，我就跑到一个理想世界里去培养我的狂热……我就喜欢这样的翱翔于九霄之上，置身于旁边的那许多可爱的对象之中，在那种境界里流连忘返，不计时月。[⑦]

可见卢梭的创作状态本身就是戏剧化状态。他的头脑中有一个剧院，有一个舞台，他在幻想中调度舞台演员，甚至还有一个他

自己扮演角色参与其间。他攻击演员生活在别处，他自己就是一个最出色的幻觉演员，彻彻底底地生活于别处。揭示卢梭性格的这一戏剧化特性并不是无关紧要，它对卢梭后来如何从论坛走向神坛具有重要作用。

与戏剧性格相连的，则是他的自恋癖、内视症。戏剧性格内在地需要自恋与内视，内在地设定自己是演员，幻视自己已进入某一角色。戏剧性格没有自恋癖、内视症从内里补足，将如一出汉姆莱特却没有丹麦王子，连一天都支撑不了。正是在这一点上，人们可以提出这样的问题，同时又能豁然明白：

卢梭的自恋式戏剧性格如何与他攻击剧场生活的观点互相统一？

原来他的公共节日，是他本人节日的放大。日内瓦人在广场上既是观赏者又是表演者，而自恋症患者也是在自我幻视、自我欣赏的统一中获得美感、快感。

在卢梭青年时代，大约25岁以前，他的自戕习惯是如此强烈，以致引起华伦夫人的惊恐，为分散他的性幻想，而把他召唤到她的内室。卢梭回忆起这一变化，说在他们的关系中“有一种难以置信的忧伤毒害了它的魅力”[⑧]。西方卢梭研究者大多对此发生兴趣，抓住问题发问：在这段时间里，究竟是自戕，还是与一个女人真正发生关系对他更为合适？其实，对一个严肃的研究者来说，更值得注意的是这一史实：正是在这一时期，他创作了生平第一部歌剧——“那喀索斯”。

那喀索斯，古希腊神话中美少年，顾影自怜，忧伤而死，死后化为水仙花。现代心理学以此概括一切自恋症病家，称“那喀索斯情结”(Complex of narcissus)或“自恋主义”(narcissism)。有法国史学家据此推断卢梭有同性恋倾向。然而，卢梭的性爱对象并不是别人，而是他自己。《忏悔录》中说：“我们命中注定，很少能理解同性恋，我们更多的理解那喀索斯的自恋。”[⑨]《让·雅克审判卢梭》中

说:"我惟一的罪过是手淫自恋,不损害任何人,只损害我自己。"[10]

理解卢梭的心理病症,对于理解他的理论构造有重要作用。他不仅是生理自淫,更重要的是心理自淫,理论自淫。与其把他看成生理手淫,不如把他看成大脑自淫,自我淫浸在幻视的舞台上,任意驰骋。只有这样,才能把卢梭的心理病从生理病历中拉回到思想史的视野,成为思想史的处理对象。这一点,还是卡西勒的眼光看得准确:

> 在卢梭的著作中,有一些很熟悉的内容,几乎只能用他个人的情况来代入,只能用他个人的纷扰、不和,以及他内在的冲突来描述。观念的历史在这里逐渐隐入个人的传记,然后,再以一种纯粹的个人病历重新出现。[11]

卢梭为何对异化敏感,对外部世界恐惧、不适?就在于他的自恋视野,只看内心世界,不屑外部世界。这种内视癖,并不仅仅是卢梭的个人病态,而是沉浸在救赎氛围中的中世纪知识分子,与奔走于外部功利行为的近代知识分子在心理状态上的普遍区别。知识、知识分子的法语表达式:intellectuel,来源于这样两个拉丁词——由inter(向内、在内)和lego(阅读、理解)两词组合而成,原意即为toread inside(向内阅读)之意。在卢梭或卢梭式的内视野中,只看到单质的"我"的投射、放大(Sameness),中无隔阂,一片透明澄静;中间介质一otherness,是一定要被过滤、被穿透的。用卢梭自己的话来说"在我整个一生中,我的心像水晶一样透明"。

这样的道德理想主义,是无他主义,是拒绝或不承认otherness的单我独断论,是Sameness的同义反复。据此,斯特罗宾斯基称卢梭为"不及物的写手"——"Writer[12],可谓入木三分。然而,他没有进一步说明,思想上的不及物内视逻辑,一旦投射为政治上的外视及物质实践,有可能预示着某种不容异物的排它性语言。

戏剧性格、内视神论，以及自恋癖好所寻找的语言，必然与众不同。卢梭是个创造名词的好手，更是一个频频使用返身动词的老手。他那独白式的喃喃自语，当时曾颠倒巴黎无数淑女之芳魂，却给身后历史学家造成无穷无尽的麻烦。最典型的概括如汉肖尔所言：

> 他是一个无系统的思想家，没有受过严格的逻辑训练；他是一个无所不读的读者，却没有足够的消化能力；他是个容易动感情的热心人，说话却不考虑影响；他是一个不负责任的作家，天生具有口出警句的才华[13]。

对此，卢梭生前似乎就有预见。1756 年 3 月，在致埃皮奈夫人信中，卢梭写道："我的词语几乎没有通常含义，我的语言是别人没有用过的语言"[14]。这是一种什么语言呢？综合卢梭一生的理论倾向和孤立处境，这是一种原告站在法庭上的内心独白语言。然而，却极富有攻击性，是一种控诉式的语言。他开创了这种语言，也就成为近代社会的第一控诉者。

卢梭的控诉，是救赎者的控诉。他承担的使命是由人而神、代神立言的使命，而他的语言，他完成这一使命的手段又完全是世俗性的。他窃夺了教会的神职，又抽空了启蒙的基础，这就必然激起天怨人怒、神人共忿，激起教会和哲学家双方阵营的同时声讨。

教会方面的反应正如罗那德·格里姆斯里所总结，"他们完全有理由把卢梭的宗教视若佩拉基安主义，[15]因为他不承认原罪，以及通过教会获救的可能，坚信人的善良、自由天性将使人获得拯救。"[16]

哲学家方面则将卢梭视为"入侵者"："我们已经不可能征服这个敌人。对我们而言，他入侵这块土地是这样深远，已经不可能把他驱逐出去。我们的任务已被迫降为针对他而展开的一场遭遇

战。"[12]

卢梭被迫起而应战。

他要为自己的两种"疏离"(distance)辩护：

1. 他站在神的立场上，向人类已然状态发难，这是神与人之间的空间疏离；

2. 他站在古典立场上，向近代世俗化潮流发难，这是人与人之间的时间疏离。

从此，原告变成了被告，控诉者开始了被控诉的漫长过程。由此，所有卢梭的重要著作可以这样排列：一类是原告诉词，如《论科学与艺术》、《论人类不平等的起源和基础》、《社会契约论》；一类是被告自辩：如《忏悔录》、《让·雅审判卢梭》、《新爱洛绮丝》、《爱弥儿》、《一个孤独的散步者的遐想》、《致达朗贝尔论观赏》。后一类内容越来越多于前一类内容，这个人的一生逐渐消耗在无休止的控诉与被控诉之中。这样的人不孤立、不妄想、不出现谵语迷幻，还有谁能出现这类心理病症呢？

罪眼看世界，满世界都是罪恶，唯独豁免他自己。正如扬·斯特拉宾斯基分析卢晚年的心理状态所说："确信个人无辜，天真无邪，洁白如玉，总是与这样一个不可动摇的信仰联系在一起的：他人在犯罪！"[13]

这样的心理状态只能向下列两个方向奔突宣泄：

第一，向内压抑，自我解脱，脱离与外界接触，这是一种被动的、受虐的出路，如卢梭晚年："我的思想从大地的表面移向上帝，我的思想消失于巨大的无限之中……"[14]

第二，向外扩张，以正义者、无辜者的名义与整个世界作战，这是一种攻击型、外向型的出路，如罗伯斯庇尔当年。他拥有政治实践的机会，可以走向这一方向。他确实这么说，也确实这么做了。罗伯斯庇尔最后一个月在国民公会上的演说，与卢梭晚年的悲壮演说有惊人相似之处。只不过罗伯斯庇尔手里，多提了一把达摩

克利斯长剑而已。

这两种方向都会使控诉者在被控诉时，自我赋予一种特权角色：他们置身于光明之中，身心透明无瑕，与此同时，周围世界则沉沦于一片黑暗之中。此时的内心独白，既是语言风格，也是心理状态。内心独白与外界黑暗冲撞，所有的色谱收缩为黑、白两色，两者的紧张将出现不断激化的倾向。革命一旦来临，将给这种内心独白的特权提供一个大范围社会化的机遇。

卢梭晚年哀叹，他的敌人缓慢地杀害他，以致它的痛苦越来越漫长，“他们在他的周围筑起了一堵阴影之墙，蒙上了他的眼睛，他们在他活着的时候就活埋了他。”[20]

1778年7月2日，让·雅克·卢梭死于穷困潦倒，死于孤苦无告，死于医生诊断的迫害型心理分裂症。这个发现神与人空间距离、人与人时间疏离的思想巨子，最终被他自己内心的时空分裂杀死了。

卢梭复活——大革命前的精神氛围

冥冥之中似有命运之手在蓄意播弄，竟安排伏尔泰与卢梭在1778年同一年去世，似乎在催促法国社会在这两个冤家巨人中及时作出褒贬选择。

葬礼哀荣显然对伏尔泰有利。塞纳河边万人空巷，迎接这位一直笑到死的哲人遗骨。他的心脏装在一个盒子里，永久存放于国家图书馆。盒子上刻着他生前的一句名言：

> 这里是我的心脏，
> 但到处是我的精神。[21]

与此同时，卢梭在街上被马车撞倒，继而被路边的狗扑伤。报

纸有意将标题写成“卢梭被狗践踏”,咒他快死。卢梭5月听说伏尔泰已去,哀叹:“我与他的存在相互连在一起,他如今已死,我也将不久于人世!”两个月后跟踵而去,临去前只留有一句:“全能的主啊!天气如此晴朗,没有一片云,上帝在等着我了。”[22]

卢梭还会回来吗?

1778年,或这一年前后,是法国社会的多事之秋,有几件事可记:

1. 法国正式出兵,支援北美独立战争,并且获胜,一洗七年战争之耻。路易十四以后的法国王室国际声誉,似乎已臻顶峰;

2. 米拉波于同一年在文森监狱中写作《密札制和国家现状》,揭露顶峰内里的专制暴政;

3. 杜尔哥财政改革失败,瑞士银行家内克以客卿身份接管宫廷财政,以俭制奢,激起王室与贵族一片嘲骂。王室破产、国家破产的消息却不胫而走,在民间广泛流传;

4. 国舅约瑟夫二世从奥地利来访,走遍法国。最后在国境边界离境前,交给王后一篇长达32页的训词。国舅告诫妹妹安东奈特:“我现在对你的幸福生活能否维系,真是忧心如焚,因为你长此下去是不行的。你如不早作准备,革命将非常残酷。”[23]

革命从远处走近,还需再走11年。路易十六的日记里异常平静:

> 赌钱输一万二千八百七十四路易十二苏;
> 赐王后一万两千金路易;
> 无事可记;鹿跑到波尔卢瓦亚尔修道院去了;
> 整整一个月无事可记[24]。

与此同时,他的财政大臣在王宫的另一侧也在算帐:需6亿5千零50锂才能填补宫庭挥霍造成的亏空,20亿支援北美战事的

赤字尚无着落。

财政大臣走马灯一般更换。法王不断改革，改革不断失败。改革时颁布自由主义倾向的法令，显然受到启蒙哲学之浸染；失败时则动用纯封建性质的专制措施，又激起民众向自由主义进一步靠拢。斯特拉斯堡造币厂铸了一批金路易，在国王像上面，加上了一个表示凌辱的尖角，以刺王后不贞。人们开始试探改朝换代，在酒馆里换钱，把金路易往桌上一扔，公然说："把这醉汉给我换了！"[⑳]

旧制度在一步步挑逗民众，本身却在一步步脱序，削弱自己能够约束或吸收民众参与的制度整合能力。

贵族自投石党事件惨败，政治上已发不出独立音响。王室迁显贵4000家于凡尔塞宫，腐蚀其政治雄心，任其在凡尔赛销金窟中花天酒地，民间盛传贵族行为放荡荒淫无耻的种种丑闻；乡间贵族"在自己的城堡里闭门不出，不为君主所知，与四周的居民格格不入"；社会每天都在运动，而法兰西贵族却纹丝不动。他们折磨人民，使人民贫困，却没有统治人民，他们只招人憎恶，而毫不使人畏惧。这样，贵族阶级在丧失权力制衡的政治功能之后，又丧失了整合民间行为规范的社会功能。

教会急剧衰败。上层主教聚敛财物，私生活充满丑闻。巴黎罗昂宫曾有4位红衣主教居住，并私授衣钵，却没有一个小教堂、祈祷室。每有弥撒，则在红衣主教的"猴厅"举行，周围装饰着众多猴子的图画。下层牧师愤懑怨恨，饱读启蒙作品。"在过去，他们劝他们所牧的羊群忍受，现在他们却把自己所充满的愤怒与辛酸灌输到农民脑子里去。"[㉑]修道院关闭，修道士流失。1776年一年关闭550所修道院，1770至1789年，修道士人数从26774人减至16335人。[㉒]这个至关重要的社会阶层，也在流失它传统的道德整合功能。

高等法院与王室貌合神离，两者明争暗斗的记录贯穿路易十

四、十五、十六三个朝代。它在王室、贵族、平民这三个世俗政治势力中僭越教会之职,始终以抑强扶弱的道德面貌出现。正如米涅所说,它在路易十四时代于国王有利,打击贵族,在路易十五时代于国王利弊参半,在路易十六时代则帮助平民反对王室[29]。路易十六曾解散法院,试图"把王冠从法院档案室里取出来",但是被解散的法官与被解散的显贵会议的代表却在大街上受到民众欢迎,被举过人头,接受人们的夹道欢呼。这场旷日持久的"院府之争",大大削弱了王府、王权、王冠等一切与国王有关事物的尊严,削弱了王朝的合法资源。

教会、贵族、王权绞股在一起,才能组成一根巨链,接紧法兰西这艘大船,使之安然泊碇于波旁王朝的港湾。山雨欲来,飓风鼓帆,锚链嘎嘎作响。谁在水面下摸索,悄悄解开大船下的锚链?

应该说,解缆者人人有份,不能全部归咎或归功于卢梭一人。

马迪厄评王后安东奈特不知深浅,强使抨击贵族特权的《费加罗婚礼》上演于法兰西大剧院,留有一番意味深长之评论:"革命在其见诸事实以前,早已深入人心;在造成革命的人物之中,无论如何该把这批最先为革命所牺牲的人也算在里面。"[30]

启蒙哲学对革命的推波助澜作用,就是在这种矛盾的形式下出现的。

第一,关于理性。理性如酒,是水与火的奇怪结合。理性在英国,已渡过如火如荼狂飙激进的阶段,沉淀为经验哲学,以冰镇乌托邦狂想。伏尔泰、狄德罗援引英国哲学进法国,初衷只要理性如水,不要理性如火,援引其逻辑结论,避免其历史过程。但是理性一旦引进,并发展为理性法庭,以此判决宗教权威,适逢法国社会人心激荡、危机四起的动乱年代,这样的理性矛头怎么可能不越过始作俑者的解释范围,直指人间政治权威?理性在英国可能为水,在法国就可能为火,不可避免地要经历一次法国式的如火如荼的历史过程,点燃按理性设计,大规模营建乌托邦的烈焰。

革命前，狄德罗《百科全书》17卷和布封《自然史》36卷畅销巴黎，成了名流淑女必备的闺房陈设；“自然、科学、理性”这三个词全是以大写形式在印刷品中出现；人们既能发现宇宙法则，为什么不能发现社会法则——法律，并按照这一法则有计划地改建社会？牛顿在上，伏尔泰在下，理性反倒成了法国人浪漫精神的护身符！早在卢梭发现的那一深层世界颠覆此岸秩序以前，牛顿的世界在法国已经为他扫清了道路。这两个世界在理论上打架，在实践中却可能合力并流。这两个世界后来在实践中发生了争执，那不过是历史老人狡计百端，在以后所展示的丰富内容。在此之前，无论是伏尔泰还是狄德罗，怎么能够设想在大革命前的混沌之中，他们的经验理性之手会和卢梭先验理性之手被历史老人捉在一起，一起摸向法兰西大船摇摇晃晃的下部，摸向那根民族安危系之一绳的巨锚？然而，逻辑的历史一旦被历史本身捉住，展现为历史的逻辑，就是如此矛盾，如此吊诡。革命来临，雷吉娜·佩尔努称之为“哲学世纪”的来临，米什莱称之为“法律”的来临，都同样正确。米什莱把“民族、国王、法律”总结为革命第一座右铭，确也精当。它们是“自然、科学、理性”在实践中的大写，只是在它们扫清道路并与卢梭思想短期合作以后，方被卢梭式的革命座右铭迅速取代为：“良知、公意、起义”！

第二，关于进步与乐观。

伏尔泰晚年确曾说有一句，年轻人真幸运，有可能看到我们看不到的革命景观。但是相比他一生所指挥的乐观主义大合唱的宏大声浪，这样的声音微乎其微。

法国已有77年没有侵略、掠夺、破坏、内战、烧杀，人们有什么理由不活得轻松、自信？丰特内尔说：“不关心所看不到的，只相信所看得到的，将是十分愉快的。问题就在于精打细算，智慧的手中应该总是有钱”，[31]这是革命前知识界、文化界的普遍写照。当时的启蒙哲士，几乎人人手中有钱、有土地、有债券。伏尔泰被尊称

为"欧洲教长",但是他的人间事务所经营得也同样出色:"我的住所就是人间天堂","我想以最保密的形式,在某个既能保守秘密,又绝对忠诚的公证人那里存放一笔钱,他可以在一段时间里用这笔钱从事有利的投资活动,而我需要时也能马上收回。"伏尔泰最初年薪不过 6000 锂,但死后留下的遗产却达 16 万锂。[31] 据索布尔统计:"至少有 12 位《百科全书》编者都曾在某一个时期得到某个财政机构的资助,不管他们的思想是多么进步,他们都无可争辩地多少保持着接近于旧制度社会中渊源最大的产物——特权。"[32] 在特权保护下的乐观主义思潮,表面上能起到粉饰危机作用,但在另一方面却麻痹上层统治者对危机的警惕,反而加深了危机。尤其是他们宣传的这一种思想,更是促进了危机的激化:富人的奢华造就了穷人的生计;因此,每个人都应以最完美的形式适得其所——即达朗贝尔所言:"哲学家满足于揭示人在社会中的位置,引导人到达这一位置。"如果说,路易十五的名言是:"我死后,哪管它洪水滔天",那么毫不刻薄地说,哲学家的名言则为"我死后,怎么可能洪水滔天?"

这样喜气洋洋的乐观主义大合唱,麻痹了上层,刺激了下层。要不了多久,人们自然会想起卢梭的声音:

> 《论人类不平等的起源和基础》:用奢侈来医治灾难,结果它所带来的灾难比它所要医治的灾难,还要深重;都市越引起那些愚蠢的人的羡慕,便越令人看到农村的被抛弃、田园的荒芜、大路上充满着沦为乞丐或盗贼的不幸的公民;国家一方面富庶起来,一方面衰微下去……"[33]
>
> 《爱弥儿》:巴黎在各个方面都是由外省供给的,它花掉了几个省的收入。本世纪的理财家竟没有一个看出:要是把巴黎这个城市毁掉的话,法国要比它现在这个样子强盛得多……

《爱弥儿》:你想依赖现时的社会秩序,而不知道这个秩序是不可避免地要遭到革命的。大人物要变成小人物,富人要变成穷人,贵族要变成平民;你以为你能避免命运的打击吗?危机和革命的时代已经来到。[34]

第三,关于宗教。

马迪厄一语道破天机:"颂扬哲学家之胆大敢言的大贵族们,没有一个曾注意到宗教观念就是当日社会制度的关键。"[35]正是在这一领域,启蒙哲学的狂风吹过以后,卢梭留下的影响才越来越独特,越来越占分量。

1787年11月19日,路易十六颁布敕令,归还新教徒的公民权和合法地位,恢复南特敕令(1598)对新教徒的保护。此时正是卢梭去世前一年,上距路易十四取消南特敕令(1685)几乎一百年。过去的这一个世纪,法国新教徒是完全处于地下状态的世纪,是一个充满迫害、反抗、救赎和英雄主义壮举的世纪。这一个世纪的精神聚焦为一个焦点,那就是坚持彼岸精神,坚持对现时秩序的不断反叛,坚持千年福音与世俗历史进程的尖锐对抗。

完全可以想象,这一份在地窖里酝酿百年的仇恨与愤懑一旦公开释放,一旦接触到卢梭思想道德救赎的火种,将会形成什么样的爆炸局面?令人不安的是,恰恰是在最需要对宗教观念进行吸收、整合的历史时刻,启蒙哲学却作出了相反的反应:以无神论主张刺激宗教观念、挑逗宗教观念。[36]

尽管启蒙哲学内部尚有分歧,如伏尔泰对狄德罗、达朗贝尔的无神论曾表示不满,坚持他自然神论、泛神论立场,但是启蒙哲学在当时产生的总体效果却是无神论的,而不是泛神论的,更不是有神论的。包括伏尔泰一段时间内所使用的那个著名的信件签名:"écraser·Linfame—踩死败类",后来缩写为"écr·Linf—埃克兰夫先生",当时人们的理解,败类也是指宗教本身,而不是宗教迷狂。[37]

在启蒙精神的感召下，18世纪法国社会流行的格言就是："要想成为资产者，就必须不信教"，甚至那些发了财的上层主教也是如此行事，如前述罗昂宫内的红衣主教。上层社会对宗教作用的鄙薄，还可以通过他们对宗教实用功效的"清醒"态度，得到反证。银行家内克在其《论宗教观点的重要性》这本小册子中说："捐税使人民处于沮丧和贫困中的时间越长，对他们进行宗教教育也就越是必不可少。"同时代另一个作家里瓦罗尔说得更为轻松："当人们觉得这个世界无法忍受时，务必要以来生后世安慰他们"。[③]伏尔泰所言"没有一个上帝，也要创造一个上帝"，也应在这一层意义上来理解。

这种貌似有神论的说教，清醒到这种程度，只差说出这么一句——宗教，是人民的鸦片，不是我的鸦片。这种心不在焉、精明过了头的神论，实际上是启蒙哲学无神论的一个虚伪延长。它反而暴露出上层社会的欺骗，加剧了上层社会与下层社会的分裂，反衬出卢梭道德救赎的诚意，从而为渊驱鱼，给卢梭哲学召唤底层民众打开了另一条通道。

启蒙无神论既催生革命，又被革命打击，两方面的矛盾效果几乎达到悲剧性的程度。首先，它"站在公开的无神论阵地上作战"，大大戕伐了那根大船下面的巨链。尽管它无意，客观上却刺激了革命的爆发，而且在革命的前期阶段战绩辉煌，直至法兰西全境爆发1792年的非基督教化运动；与此同时，它掏空了这个民族与宗教资源相伴相生的道德资源，激化神意饥渴，造成道德抗议运动，1794年罗伯斯庇尔之所以创立最高主宰教，重建道德理想，原因之一，即在于此。启蒙政治学理论从英国舶来，本来只限于一种渐进的局部改革，充其量是一场政治革命。但是，它的法国无神论踢马刺却帮了倒忙，刺激着法兰西烈马狂奔不已，踢倒了宗教栅栏，直冲政治革命、社会革命、道德革命相继并发的危险区域……"那是一个理智和启蒙的时代，同时也是各路江湖骗子横行的黄金时

代，人们的信仰时而具有神秘的气味，时而又带有歇斯底里的色彩，从圣梅达尔墓中的狂热的冉森派教徒，到圣日耳曼伯爵[9]、卡廖斯特罗[10]、卡萨诺瓦[11]，直到鼓吹动物磁气疗法的麦斯麦[12]，真是五花八门，无奇不有。当时的社会以追慕离奇古怪的特征，乍看起来同崇拜理智是不太协调，它对宗教的不信伴随着一种令人困惑的轻信：卡廖斯特罗可以把他的妻子说成是女精灵，可以自称拥有点金石；圣日耳曼伯爵可以声称自己长生不死；这些巫汉术士主要靠他们的受骗上当者为生，而这些受骗者来自社会各个阶层，更多地则是来自上层社会。如果承认在这个'富有感情和理智的人'身上，还存在着某种需要——这种需要尚未被哲学家的论断所言明，承认他在《百科全书》向他展示的简单而又安全的世界之外，还在寻求某种满足，寻求强烈的刺激，那末，他在哪一方面会很快得到充分满足呢？"[13]

这是雷吉娜·佩尔努总结 18 世纪末革命前夕的法国精神氛围的一段精彩论述。在这幅躁动不安的巨幅油画前，人们是否应该回忆起路易十六当时的日记？

——"无事可记；鹿跑到波尔卢瓦亚修道院去了。"

卢梭升温——大革命的道德理想

席勒《卢梭颂》诗云：

当苏格拉底被智者们贬落
基督徒亦饱受折磨，教徒们咒骂卢梭——
卢梭，他吁请教徒重返人间城廓[14]。

诗人巨眼识慧，寥寥数行，即点透了卢梭、教徒、世俗人间的三者互动关系。

革命在步步走近。而走在革命前面的，则是一个由人而神的道德偶像，以加温社会热情，以动员社会参与。孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗可以作理性的导师，但不具备道德魅力。他们哲学本身就是排斥道德，排斥价值审美，排斥来自彼岸的任何资源。他们有智者之风度，却没有圣人之气象。时代在呼唤，不是雅克，就是卢梭。鹿，已经跑到波尔卢瓦亚修道院去了。

法国史学家雷蒙德·特鲁松描述革命前卢梭热刚刚兴起时的状况，有一段话说得极为准确：

> 当时，有两股舆论潮流开始分流，泾渭分明：一种是敌意的排斥性的潮流，但是不能扩及到文学界。后一种潮流是鲜明的、深刻的、有扩散力的，联系着大多数人。卢梭，敏感心灵的导师，道德的教师，是被迫害的，在爱蒙农维尔死于穷困、遗弃。他不是，也不可能是——那种邪恶的人，忘恩负义的人。他的著作给他本人蒙上了一圈光环。[45]

有关卢梭的神话从文学界发源，向上、下两个层面侵蚀。到1780年，上层社会可能已保持不了那份矜持，开始向卢梭低下它那高贵的头颅。这一年有观察者说："所有的宗教都有它的偶像，哲学也有它的偶像。已经有半个法国转向爱蒙农维尔，去凭吊那个属于他的小岛……王后和王子以及宫廷所有的王子王孙，上个星期都去过了。"[46]

第二年，即1781年，以卢梭未亡人泰勒丝名义出版的一本《安魂曲：让·雅克·卢梭的生命、传奇、对话集》风靡巴黎。订购者包括玛丽·安东奈特王后和本杰明·富兰克林美国公使等一大批宫廷显贵、外国使节和社会名流。与此同时，《巴黎报》亦推波助澜，在卢梭生前三个好友奥立弗·德·科兰茨、让·罗米利、路易丝·德赛欧编辑下，刊登了大量卢梭生前未发表的手稿。

卢梭生前最讨厌巴黎的剧院。但是他死后不久，巴黎剧院却不断上演有关卢梭的戏剧，其中如《让·雅克的少年时代》，传播卢梭从小就是圣人的神话。最有意思的是一出两幕情节剧：《埃里珊田野里的幽会集会》。第一幕是《新爱洛绮丝》里的普鲁克斯与朱丽出场，第二幕是《爱弥儿》里的爱弥儿和苏菲出场，全剧结束时则动用卢梭《乡村牧师》的颂诗和音乐，几乎凑齐了卢梭幻想作品里的主要人物和背景旋律。在《让·雅克的少年时代》一剧幕启处，卢梭已在一把躺椅上入睡，他的父亲则在一旁阅读普鲁塔克的作品。这时，旭日临窗，冉冉升起。父亲说："你已长大成一个大孩子了……"卢梭作苏醒状："我马上就是13岁了"。于是，两重唱在幕后响起："当你出生时，我已失去她/你的妻子，我温柔的母亲……"完全把《忏悔录》中卢梭对儿时的诗化回忆搬上了舞台。

无论剧目有什么不同，所有的舞台光环都把少年卢梭渲染成一个圣灵奇迹：他天性高尚，光照天地。为了普渡众生，拯救这个道德败坏的世界，他才降临人世。这些戏剧一直延续到革命年代，花样每年翻新。启蒙时代的作家没有一个获得如此殊荣。

革命前十年，大量有关卢梭的书籍出版，而且侧重于卢梭的美德与时代的堕落这一类主题。法朗索瓦·查斯出版了一厚册《对卢梭和华伦夫人关系的一部公正的哲学评论》，逐点洗刷从前人们流传的有关卢梭行为的秽迹：与华伦夫人的暧昧关系、弃子不育、自恋情结，等等。作者认为，所有这些恰恰证明卢梭道德高尚。

文学渲染卢梭神话，取得了相当大的成功。卢梭的大量民粹主义观念渗入社会风气，成为时尚。年轻人模仿爱弥儿，放弃荤食，睡在坚硬的光地板上，要做"居住在城里的野蛮人"。妇女们声称她们要听从卢梭的教诲，安心于室，相夫教子，连王后也开始亲自哺育起她的子女。更多的人则模仿《新爱洛绮丝》里的穿着、打扮、说话的腔调。路易十六的父亲路易王太子也深受爱弥儿的影响，按照卢梭的观点从小教育他的儿子，学一门手工匠人的手艺。

据说，这就是路易十六那个著名的嗜好——业余锁匠的由来。[17]

1786年，图卢兹科学院悬赏征文："卢梭颂"。次年有两人获奖，其中一人就是巴雷尔，后来成为救国委员会的成员。巴雷尔颂扬卢梭是公共道德的先知："他对美德的热情就是他的雄辩。只有这样的天才的人才配称为哲学家。呵，让·雅克，所有的美德，所有的情感都将承认您是它们的导师，您是它们的楷模。"[18]

1789年，即革命爆发的这一年，法兰西科学院预先公布的悬赏征文题目恰恰也是："卢梭颂"。启蒙遗老格里姆，在这年9月的通信中郁郁而言："明年法兰西院的悬赏征文题目是卢梭颂，伏尔泰和达朗贝尔已退入阴影，人们还能说些什么呢？"[19]

这一年岁末，《忏悔录》第二部出版，首次公诸于世。当时的法国已进入革命，呈烈火燎原之势。此书一出，无异烈火烹油，燃起更浓烈的道德火焰。一本匿名出版物《让·雅克或法兰西民族的信仰复兴》(《Jean - Jacques ou le Reveil - Matin de la Nation françaisе》)大声疾呼，正是通过卢梭的著作，这个民族才学会"以美德划分等级，最正直的人就是最伟大的人。"[20]

1791年6月，在大革命高潮中，路易·塞巴斯旦·马塞(Louis - Sebastien Mercier)出版一本小册子，题目赫然为：《让·雅克·卢梭——首批被公认的革命缔造者之一》。作者认为，卢梭教导法国的，就是"公共道德"的原则。这场革命就是奠基于这一基石："卢梭看出，各种社会只能依靠公共道德的手段才能存在。他为此祈祷，将他的理论与统治伟大社会的高妙艺术置于公共道德之上。"按照作者的理解，当时的国民公会超越于旧制度腐败观念之上，把整个民族与卢梭的"公共道德"紧紧联系在一起。"公共道德"是一种进攻性的武器，它能使那些掌握它的人摧毁腐败，它特别反对封建制度的原则："荣誉"。国民公会"依靠的是卢梭的公共道德，而不是虚假的荣誉"。他分析说，卢梭已为这个民族锻造了一个新词："爱国美德"。"这一新词汇就是整个启蒙以及所有勇气的补足

物。"

值得注意的是，作者已把卢梭从其他哲学家中区别开来，说卢梭远远高于那些人，他是所有事变的关键因素：

> 人和人的创造者并不是他幸福的对峙之物。这种悲惨的来源是伏尔泰造成的。
>
> 使卢梭超越于他同时代作家的，就是他的雄辩有一个道德的核心。
>
> 当死亡颠覆了哲学王国的主权，他们的威望之星似乎已黯然失色，失去了对后代人的光照，从这一天起，他(——指卢梭)的王国就已经开始了。在支撑法兰西智慧宫殿的诸多栋梁中，只有一个人高悬于其他人之上。在那根栋梁上，没有一个人没有读到过他的名字，没有一个人不把他的名字——让·雅克·卢梭——镌刻在他们的心上。诗人的荣耀似乎已经衰竭，与此同时，只有那道德作家的荣耀才能永存不灭。[51]

同一年，诗人、记者兼都灵大使皮埃尔·路易·吉昂热内，编辑出版《有关卢梭忏悔录通信集》。他坦陈出书动机，就是为了赶卢梭升温的舆论热点，乘热好打铁："这些信件都是写于《忏悔录》第二部刚刚出现的时候，有些朋友催促我抓住这一时机。这时候，人们对这个通信集中心人物的纪念，在某种程度上已经变得神秘化了。"

这时是什么时候？1791 年 12 月 21 日，国民公会刚刚投票通过决议，给卢梭树立一座雕像，并奖励泰勒丝一份年金。吉昂热内看准这一时机，说卢梭的特殊人格正在成为大革命的象征，与上述马塞的观点相同，他也赞美卢梭，贬低伏尔泰。他详细描述了卢梭、伏尔泰之争的细节，指责伏尔泰之所以攻击卢梭，就是因为卢梭道德高尚。他建议，伏尔泰可以得到一座雕像；但题词为："迷信

的摧毁者”,而卢梭的雕像则应以金字铭刻这样的题词——“自由的奠基人”。[52]

社会上盛传有关卢梭的种种神话。卢梭在法国的多处居所,被奉为圣地,那些地方的居民把卢梭像、卢梭书、卢梭警句置入神龛,供参观者膜拜。[53]卢梭的信徒纷纷出现。有一个叫作亚历山大·德雷依的信徒,写信给另一个信徒说:“让我们成为卢梭的朋友,一如基督徒成为耶稣的朋友”。[54]另有一个叫夏里埃夫人的妇女则声称她认识卢梭,并信誓旦旦地说:“我相信,我见到的卢梭确实与耶稣相似。”[55]

对于这种卢梭生前遭人唾弃,死后却受人膜拜的现象,启蒙遗老纷纷觉得不可思议。格里姆私下给友人通信,叹息说:“让·雅克看来没有崇敬者,只有崇拜者了。”[56]他们难以理解,也难以预料,一场规模更大的风暴正在向着法国走近。

到了这种时候,对卢梭的崇拜已超逾他个人范围,成为一种具有普遍意义的政治化符号。它不仅遍布于下层社会,盛行于中层社会,而且弥散于上层社会。社会舆论在卢梭、伏尔泰之间的褒贬,也不仅是旧日两种哲学倾向的延续,而是预示着两种社会前途的对抗:是彻底否定历史已然状态的全盘革命,还是在接受已然的经验事实的前提下分殊缓进的局部改革?如果革命已在所不免,是克制在政治革命范围,还是政治革命、社会革命、道德革命乃至对“革命”的不断革命?

应该说,大革命初期阶段,大资产阶级和自由派贵族联手,确曾力挽狂澜,试图遏制卢梭式道德理想主义泛滥,将革命限制在一个有限范围。但是,他们并未成功。这一阶段历史教训的思想史部分,与启蒙运动密切相关,我们留待第五节讨论。大革命第二阶段,是代表工商资产阶级的吉伦特派时期,这一派人后来为雅各宾派所推翻。然而,在崇拜卢梭推崇卢梭道德理想主义方面,他们与前任有异,与后任却是息息相通。正是在吉伦特派执政时期,道德

理想主义从民间思潮上升为上层政治的合法统治(见第七章第一节)。如果说法国革命创造了一种独特的政治文化,[52]那么似应作出公正评价——吉伦特派领袖也参与了这一创造,不能完全归功或归咎于雅各宾派。雅各宾派对卢梭崇拜,以罗伯斯庇尔为代表,后节再叙。这里可以列举吉伦特派几位著名领袖情况:

1. 蒲佐

蒲佐为吉伦特派著名政论家,罗兰夫人的精神恋人。他回忆一生的精神历程,将他的信仰、道德追求归功于卢梭:

> 我的青年时代几乎是粗野不驯的。然而,我的心却并未受到放荡行为玷污。那种淫逸的生活使我厌恶。直到我长大成人,绝无一句下流的言词玷污过我的嘴唇。不管如何,我很早就懂得了什么是不幸。我对道德的追求坚守不渝,道德的坚实是我惟一的庇护。我至今还记得我生命中的那一时期是多么令人激动,我从未背叛过那一时期:在那些日子里,我默默地在山间漫步,在小镇的树林里徜徉,一边欣喜地阅读卢梭或普鲁塔克的著作,或者背诵他的有关道德和哲学最动人的论述。[53]

饶勒斯对蒲佐性格的形成有如下评论:

> 他的回忆录反映了那种病态的自我幻觉和自我纠葛。让·雅克那些平平常常的说教,被他吸收过来,形成了一种危险的气质:在他的道德基础上,自我确证,自我扩张,用一种带苦味的盐卤,苦苦地腌制自己[54]。

2. 布里索

这是一位比蒲佐更活跃，也更狂执的吉伦特派领袖。1792年春天的对外战争，就是他主持外交事务时发动的。他这样表述自己对卢梭道德理想的崇拜：

卢梭应该成为所有世代的楷模。

我弄不懂人们对《忏悔录》的那么多非议。我也知道人们把他形容为一个骗子、一个诽谤家，最温和的说法，是把他说成了疯子。我有此不幸，崇拜这个疯子，并且分担他的不幸，分担那份浓厚的多愁善感，那颗道德的心灵。这丝毫不是因为他的风格，而是因为他的美德。他使我热爱美德，如果一个恶棍能使人热爱美德，那就是一个伟大的奇迹。即使人们把卢梭说得如何不堪，附加一千个细节，更凶恶，更污秽，我也不改变我的观点。我相信我内心的判断。我与其相信卢梭有罪，不如相信这个指控他的世界，已充满了伪誓、伪证。[50]

3. 罗兰夫人

她是吉伦特派富有美感的象征。几乎所有吉伦特派的重大决策，都是在她的沙龙里密议的。对于这位大革命政治性格的诗意女神，我们可以多说几句，从她的少女时代开始。

罗兰夫人未嫁时，已饱读当时能够找到的卢梭所有著作。她说：

我感受到了一种尖锐的全身心的信仰，然而是那种只属于我自己的信仰。摆脱所有那些包围我、诱惑我、打动我的事物，我对自己说："呵，美妙、温柔、坚不可移的美德，您将永远是我的财富、我的欢乐，……我远离神学家的种种定义，我热爱我信仰那些使我和别人共同幸福的幸福，我接受这种幸福，感受得到这种幸福。[51]

1787年7月和8月，罗兰婚后即安排了一次夫妇共赴卢梭晚年隐居地瑞士的朝圣旅行。他们拜访了勃艮第行政长官——尚帕涅，后者曾是卢梭好友，亦是卢梭与戴莱丝结婚时的证人。作为一个已婚少妇，罗兰夫人把她自己想象为卢梭式的人物，扩及她的丈夫。她在途中写道："我如饥似渴地阅读朱丽(按：卢梭《新爱洛绮丝》里的女主人翁)，不是第四次，也是第五次了。对我而言，那些书中人物已经和我们水乳交融地生活在一起了。他们将按照他们的脾性找到我们，正如我们找到他们一样。"[62]

大革命爆发后，罗兰夫人实践了卢梭的妇女不宜公开参政只宜主持家政辅助丈夫参政的主张，给自己选择的政治活动方式是：不抛头露面，而是在家中主持沙龙，凝聚了一批又一批有政治报负的男人。罗伯斯庇尔初入巴黎，就曾出没于她的沙龙。罗兰夫人给这些男人评定道德等级，将道德标准播撒于巴黎政治领袖活动范围，形成特有的道德氛围。当初罗兰夫人看中罗兰，是后者具有卢梭式的美德，正是在罗兰夫人的沙龙圈里，罗兰后来称为"美德罗兰"。也是在罗兰夫人的沙龙中，这个妇人第一次把罗伯斯庇尔称为"不可腐蚀者"。

有历史学家这样评论罗兰夫人："对她而言，恰如她所崇尚的文学作品的模式，建立一个内在的美德理想是那样专一、迫切，以致压倒了对幸福的追求、甚至求生的本能。"[63]

米什莱分析罗兰夫人后来与雅各宾派领袖交恶，也是始于道德嫌恶：

> 罗兰夫人后来逐渐怨恨丹东和罗伯斯庇尔，在某种程度上，是他们那种粗厉冷漠的灵魂刺激了她，震惊了她。除了道德语言外，罗兰夫人几乎没有其他词汇。那颗温柔而又严峻的心灵，不仅仅是嫌恶那些被称作邪恶的人，而且是仇恨他们。整个世界被整齐地切成两半，所有的邪恶被强化为一半，

所有的正义被强化为另一半。这就是在罗兰夫妇的道德圈子里看到的情景[69](着重号为本书作者所加)。

吉伦特派和雅各宾派政见不合,血火相拼。但是双方在接受卢梭道德理想这一点上,却如出一辙。他们都倾向于建立一个"高尚灵魂(elevated souls)"的小圈子,以道德贵族代替血缘贵族,而且圈子越划越小,先是排斥他人,最后却被他人排斥。米什莱上述评论,不仅适用于罗兰夫人,而且适用于整个吉伦特派,甚至适用于先是被吉伦特派排斥,后来驱逐吉伦特派雅各宾派。

卢梭信徒——罗伯斯庇尔

卢梭在革命前死而复活,全面升温。让·雅克,这一本身取自教名的名字,散发出摄人心魄的魅力,穿透无数善男信女的灵魂,成为无数人起而仿效的法式姓名。无数以卢梭为名的法国灵魂中,当然有着蒲佐、布里索,有罗兰夫人,还有更年轻的圣鞠斯特。但是,谁更有资格在卢梭像前以纯粹卢梭风格的语言起誓?

——"当末日审判的号角吹响,看有谁敢于对您说:'他比我更像您,卢梭?'"

这个人除非从未诞生,如有之,只能是来自阿腊斯的那个乡村律师——马克西米利安·罗伯斯庇尔。罗伯斯庇尔,行走中的卢梭;罗伯斯庇尔,让·雅克政治哲学的实践阶段。没有罗伯斯庇尔,卢梭的政治著作将如无数政治著作的命运一样,或摆在贵妇的梳妆台上以作装璜,或挤立在图书馆的某层书架,以备检索。卢梭还是卢梭,但是他走不下来,走不出去,更走不上街头,演化为大革命广场狂欢山呼海啸的历史一幕。

罗伯斯庇尔身后史学家关于他何时见过卢梭,在什么场合下见的卢梭,聚讼不息,新论辈出。这样的争论当然是有意义的。但

是，问题不在于有无一种关键性文献，或对这一文献的解释是否充分，足以论证罗伯斯庇尔就在哪一年哪一月哪一天突然成为让·雅克的虔诚信徒。问题在于：罗伯斯庇尔进入巴黎以前，甚至在见到卢梭以前，思想上是否已产生与卢梭的同构性呼应？这种同构性呼应如能发现，并阐叙充分，那就比确定罗伯斯庇尔何时成为卢梭的思想信徒更有意义。因为这样的思想呼应、逻辑暗合，要比某种偶然性事件更能说明雅各宾专政之所以接受卢梭政治哲学，具有不以个别人物偶然机缘为转移的深层因素；也更能说明卢梭思想之所以征服包括罗伯斯庇尔在内的法国一代优秀政治家、政论家、宣传鼓动家，不在于作者本人的智慧，而在于读者广泛的社会土壤——这一片土壤是如此肥沃，以致任何一颗与其土壤性质亲和的思想种子，一旦落入，就会抽枝疯长。

西方不少罗伯斯庇尔研究者就是这样思考的。他们暂时撇开那些传记作家感兴趣的生平细节，努力挖掘罗伯斯庇尔与卢梭之间那根紧紧密相连的精神脐带：

1922年，饶勒斯："罗伯斯庇尔是萨瓦教士[15]的小兄弟。"[16]

1961年，瓦尔特："罗伯斯庇尔承认他自己是《忏悔录》的精神产儿"。[17]

1968年，汤普逊："罗伯斯庇尔的国家教义是其他一切观念的基础，而这一点很显然来自于卢梭。"[18]

1968年，科班："把政治与道德目标坚定地联系在一起，区别实用主义与道德伦理，在最高存在崇拜中表述的对自然神的崇敬，独断人民主权与公共意志，强调平等，疑忌财富和权势，把行政分立功能与主权理论混成一片，立法权至高无上，对代议制的敌意……所有这一切，在罗伯斯庇尔的思想中，都有一个卢梭的性格。"[19]

1975年，鲁德："罗伯斯庇尔公众场合的语言，频率最高的是这三个单词——美德、主权、人民。"他认为，在罗伯斯庇尔的精神

发育史中,"最大的功绩应归于卢梭";"卢梭的美德就是罗伯斯庇尔选择的偶像,无论是思想风格还是生活方式,没有一个革命领袖像罗伯斯庇尔这样,把自己与卢梭联系得这样紧密。"[20]

罗伯斯庇尔走上政治舞台后,如何步步展示卢梭政治哲学的实践逻辑,我们在以后各章将有机会详述。这里,仅就罗伯斯庇尔思想的形成背景,从早期经历、宗教情怀、民粹情节、复古倾向,乃至道德理想主义的德化政治观,揭示他与卢梭哲学的精神血缘联系。

1758年,罗伯斯庇尔出生于父母婚后第四个月。6岁时,母亲难产去世。8岁时,父亲得了漫游症。1768年其父曾返回家乡,1777年又马上消失不见,死于外地,孤儿们则由外祖父抚养。罗伯斯庇尔自幼丧母失怙,这一早期经历与卢梭惊人相似。在这样的境遇中,罗伯斯庇尔与卢梭一样,只能养成内倾式性格。妹妹夏洛特回忆说:"我的哥哥很少参与同学之间的游戏和娱乐","他喜欢一人独处"。"我和姑母总埋怨他和我们一起的时候,心不在焉。事实上,每当我们玩纸牌或者说一些无关紧要的琐事时,他就退到屋角里,坐在一把扶手椅上,陷入了沉思,仿佛只有他一个人在那里似的。"[21]

罗伯斯庇尔家族具有浓厚的宗教气息。罗伯斯庇尔本人能人路易大王中学读书,依靠的是教会提供的奖学金。和卢梭早年一样,长辈曾有意让这个家族惟一的男性继承人去当修士。在这样的精神气氛中,罗伯斯庇尔很早就对当时法国精神生活的两股源头——哲学和宗教,作出了自己的选择。1786年发表的《关于私生子》一文说道:"哲学对人民来说是陌生的,只有宗教才能使人民摆脱不幸与欲望,防微杜渐。"[22]

与卢梭一样,罗伯斯庇尔政治观是从宗教——伦理入口进入的,而不是从哲学——功利入口进入的,这一点至关重要,决定他在反复阅读孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭之后,最终倒向了具有相同气

质的卢梭一边。及至1789年他进入巴黎政治漩涡，很快就呈现出卢梭思想的宗教——伦理气息，以致《巴黎纪事报》载文分析他的政治倾向，很容易发现：他不是宗教领袖，却是一个宗派领袖；他是一位教士，而且将永远只是一位教士。[23]罗伯斯庇尔所获得的这一评论，恰如卢梭生前所获得的那一评论："卢梭有一颗教士心。"米什莱评罗伯斯庇尔有一段论述，几乎使人觉得例子是在评论卢梭：

> 他是不是想在精神权力上面再加上政权和头衔呢？我认为决非如此。头衔会消弱精神的权力，他会觉得教皇的职位要好一些。他有一颗不大像国王、却像教士的心。把他捧上王位？他会走下来的！[24]（着重号是为本书作者所加）。

罗伯斯庇尔从宗教情怀进入政治领域，势必要对政治运作提出道德化的要求：观念变革先行，优先于其他变革。1784年，罗伯斯庇尔在当时各地科学院名目繁多的征文题目中，抓住了一个最富道德意味的题目——梅斯科学院所出《有人认为如果一人犯罪，全家都要受辱。此看法的根源是什么？它是否弊多利少？回答若是肯定，那末用什么办法来消除不良影响？》，同年10月，阿腊斯科学院举行接纳院士仪式，罗伯斯庇尔即将上述应征论文作为接纳他的典礼上的演说词。这是罗伯斯庇尔步入法国精神论坛的早期作品，文中重复了不少孟德斯鸠的观点，同时，也出现了卢梭建立第四种法律——即内心统治法、道德统治法的观点——以德化民，以德化政：

> 我们不需要改变整个的立法体系，不需要在一场危险的普通革命中去寻找一种不好的解决方法。一些更为简单、容易，也许是更为确切、有把握的方法摆在我的面前。风尚带来幸福，犹如太阳带来光芒；习俗比法律更有力量。[25]

到了1789年4月,罗伯斯庇尔当选为阿腊斯出席全国三级会议的代表,就在这时候,他终于写出了瓦尔特所称"最瑰丽的篇章,即出现在敬奉给让·雅克·卢梭未完成献辞中的那几页":

> 圣人啊!你教会我认识自己,你教会我年轻时就懂得了我本性的尊严,思考了有关社会秩序的重大原则;
>
> 在你最后的日子里,我见到了你。这段回忆是我的骄傲和欢乐的源泉;我凝视着你那庄严的面容,看到了人们不公正的行为给你带来的深切忧愁的痕迹;
>
> 眼看着专制制度走向灭亡和最后的主宰正在觉醒,眼看着四面八方的乌云翻滚,风暴即将来临,并将产生任何人间智慧都无法估量的后果,我受命将在那震撼世界的最伟大事件中发挥作用。我应当首先自己弄清楚并在不久之后向我的同胞们说明我的思想和行动。您的范例就在我的眼前您的《忏悔录》可敬可佩,那是一颗最纯净的灵魂最真诚勇敢的坦露,与其说它是艺术的典范,不如说它是道德的楷模,它将垂诸永远。我愿踏着您那令人肃然起敬的足迹前进,即使不能流芳百世也在所不惜;在一场前所未有的革命为我们开创的艰险事业中,如果我能永远忠实于您的著作给我的启示,我将感到幸福。[26]

这是迄今为止所发现的确证罗伯斯庇尔是卢梭信徒的首要文件。对这一文件的阐述,尤其是如何判断文中所述罗伯斯庇尔见到卢梭的场合问题,几乎有一场跨国争议:

苏联学者卢金:"他们的会面地点是在爱蒙农维尔。我们不知道,卢梭对这个注定要实现他的社会政治思想的无名青年说了些什么;但是,看来这次拜访使罗伯斯庇尔确信他决定要走上的生活

道路是正确的。”

法国学者马森：“他们两个相遇是确有其事的。罗伯斯庇尔亲口说的话是毋容置疑的，甚至有人猜想他们之间有过交谈。重要的是，从路易大王中学时起罗伯斯庇尔就钻进了让·雅克的著作中，他大致上掌握了这些思想，并一直忠于这些思考。”

中国学者陈崇武先生根据他所掌握的大量传记材料，认为上述说法拔高了这次见面的意义，提出了他的看法：“罗伯斯庇尔并没有明确谈到自己见卢梭的方式，我们有什么理由硬要把这说成是‘拜访’、‘会晤’，而不说他是站在人群里偶然见了卢梭一面呢？”“事实上，罗伯斯庇尔可称为卢梭的信徒，大体上要到 1788 年上半年或 1789 年上半年，也就是法国大革命爆发的前夕”；“罗伯斯庇尔真正转到卢梭这一边来的最主要的原因，是他接受了卢梭的政治学说，接受了卢梭思想的核心部分——人民主权说和社会平等观，并以此作为自己观察、分析、解决问题的思想武器”。[27]

比较上述观点，陈崇武先生的说法还是平实可信的。这样的争论对于澄清某种历史细节，当有积极作用。尤其是这种细节具有重大意义时，更是如此。但是，对于思想史本身而言，最值得注意的还是文本内在的逻辑联系，以及这种逻辑联系所提供的分析进路。

在罗伯斯庇尔上述献辞中，值得挖掘的是下列几点：

1.1784 年论文中对“普遍革命”的拒斥态度已消失不见，但是早期思想中的道德倾向却有增无减。

2. 称卢梭为“圣人”，并认为他的脸上留有“人们不公正行为”造成的“深切忧愁的痕迹”。有不公正行为者，不仅是卢梭生前法国民众对他的误解和伤害，更多的是启蒙哲学阵营对他的伤害。罗伯斯庇尔早期即对宗教伦理和世俗哲学作自觉对比的选择，发展至此，已出现人事褒贬的感情色彩。这里预示着罗伯斯庇尔进入国民众会后对启蒙遗老的轰逐，也预示着他执政以后对启蒙遗

老更为无情的打击。

3. 读卢梭,不是读他的政治著作,而是道德忏悔录;卢梭教会他的,不是对外界事物的经验性归纳,而是先验性的返观内心——"懂得了本性尊严",然后扩及外界——"社会秩序的重大原则"。这样的阅读进路,与卢梭当年的思考与写作进程完全合拍。

顺着双方拍合的这一进路,我们可以找到罗伯斯庇尔步入政坛各种政策举措后面的思想逻辑:

第一,以复古道德化抵制近代世俗化,以内心统治法取代成文法:"雅典的梭伦早就观察到,他的国家是由三种性格不同的居民构成:山地居民那一部分,他们是自由的,勇敢的,生而就倾向于共和国;平原居民那一部分,他们是平静的、温和的;海边的居民那一部分是顽固的,倾向于贵族制的。我谴责梭伦,为了取悦只负担半个雅典的那两个阶级而制定了一部糟糕的法律,他本来应该以自由的原则把人们凝集在一起,服从理智和正义的永恒法律,那是镌刻在所有人内心的法律。梭伦是个斐扬派,他想取悦所有的党派[⑱]。"

这种道德复古观和卢梭如出一辙,有两层涵义:

1. 在当时法国精神生活中,雅典和斯巴达是现实社会中两种价值取向的符号,前者意味着世俗功利,后者意味着道德净化。拒绝雅典,实质上是拒绝文艺复兴以来以雅典为标准的近代世俗化的潮流。拒绝雅典,也就是拒绝市民社会摆脱中世纪神正论的形而上的统制,走向资产阶级世俗面貌的历史过程。

2. 谴责梭伦不做什么,也就意味着他本人要做什么;建设"镌刻在人们内心的法律"。在政治实践中,必然表现出观念形态对市民社会道德救赎——大规模社会重建。这种道德重建的激进要求与上述复古主义的内核互为表里,将使罗伯斯庇尔——雅各宾专政的政治实践呈现出内里复古外表激进的逆反面貌:在一场资产阶级革命中,以革命反对资产阶级本身,革"革命"的命。

第二,政治国家是道德实体,不是利益共同体:"共和国并不是一个空洞的字眼,它是公民的基本属性,它是道德,也就是对父母之邦的热爱"[29];"共和国的灵魂是道德,也就是说,是对父母之邦的热爱,是高尚的奉献——将所有的私人利益溶化于普遍利益"。[30]

第三,倒果为因,观念先行:"为了建成我们的政治体制,我们不得不先遵循道德,而这种道德正是那种制度将来所给予我们的道德[31]"。

第四,民粹至上,以"人民"的抽象符号取消个人的具体存在:

"我是通过这一单词——美德,才认识了法兰西,道德已经在绝大多数个人中消失,只有在人民群体和普遍利益中才能找到道德"[32]。

"人民的价值永远高于个人"。[33]

罗伯斯庇尔后来的五年政治生涯中,总是把自己与人民不可分割地联系在一起。1792 年他在国民公会中被人围攻,被控诱惑人民,他在愤怒反驳时,一句惊人之语脱口而出:"你们竟敢控诉我企图诱惑人民,引导人民走入歧途,我怎么能够!我既不是人民的反对者,也不是人民的仲裁者,还不是人民的辩护者。我自己就是人民!——Je suis peuple moi - měme!"[34]

这就是罗伯斯庇尔各种政治举措后面的卢梭式逻辑,一种高尚而又危险的政治逻辑:人民是美德的化身,我是人民的化身,因而我也就是美德的化身;因此发生的所有政策分歧、政治对抗,只能有一种判断:他人在堕落,他人在犯罪——在这样的逻辑下,所有的政治斗争只能全部转化为道德判断、道德斗争了。

罗伯斯庇尔对此深信不疑。1789 年的春天,他带着卢梭的真理从阿腊斯走进巴黎。他向人们宣告:

我告诉你们:我懂得让·雅克宣布的一条最伟大的道德和

政治真理：人民决不会真诚热爱那些不热爱他们的人，只有人民才是善良的、正真的、宽宏大量的，腐败和专制是那些蔑视人民的人与生俱来的狭隘属性。[⑧]

谁是“不热爱人民的人”？谁是“腐败者”、“专制者”、“蔑视人民者”？罗伯斯庇尔后来说出：——“内患来自资产阶级”。[⑨]

卢梭热究因何在——启蒙运动的教训

卢梭的死后的命运，如他的生前性格，很快发生了戏剧性的变化。如前所述，这个自我神化的流浪教士，生不遂愿，死后却在法国革命前的热哄哄气氛中羽化成仙，如愿以偿。如果设问：

启蒙学派经孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗三代人苦心经营，一度执法国思想界乃至欧洲思想界之牛耳，为何革命来临，却偏处一隅，影响低落？与此同时，卢梭哲学为何能突破启蒙学派的压制，大放异彩，突然走红，掌握了千百万人的革命实践。

我在本书开篇说明中已述，一定有着众多的、非个人的、而且是决定性的社会经济原因在思想舞台背景深处活动，牵引着那个年代那些热狂者的身影。挖掘并且描述这些决定性的社会经济，将是另一类专著中最为引人入胜的精彩章节。限制于题材局限，本书范围内只能就思想史、政治文化史的角度，提出三点粗浅解释：

第一，18世纪的法国，经过前一个世纪黎塞留、路易十四近百年的鼓励提倡，已形成文学型、戏剧性而不是哲学型、逻辑型的精神气候。文人地位与文人职业在社会上普遍看好。法学家卢瓦索在他写作的《论社会等级与普通尊严》一书中，揭示出这一史实：当时占据第三等级首要地位的并不是产业经营者，而是舞文弄墨的文人：“整个17世纪资产阶级的特点，是对文学、艺术和道德的重

视。"[51]这种戏剧化、浪漫化的精神氛围，到了18世纪有增无减。王后安东奈特曾强使博马舍意讽刺贵族特权的戏剧《费加罗的婚礼》，在法兰西大剧院上演，即是曲型一例。法国精神氛围的特性，相比周围国家显得十分火爆，令人不安。奥地利皇太后给女儿安东奈特训戒信中即指出了这一点："在你们这样一个动辄群情激昂的国家……"[52]这样的气候犹如法国所处的大陆型自然气候一样，暴冷暴热，起落无常。启蒙运动的主流作家，多是逻辑型、哲学型百科全书人物。伏尔泰创作过喜剧、悲剧，狄德罗有过小说、戏剧评论，这是证明他们具有生长于法国精神气候的一面。但在另一方面，他们的精神轴心却是围绕着英国哲学、牛顿世界打转，他们向法国输入的哲学思想，多是恒温型的工具理性、经验哲学。这种英国型的哲学产品，是沉着事功、平庸缓进，而不是冲天而起充满浪漫美感的价值理性、先验哲学。因此，启蒙运动的哲学内容多是舶来文化，与本土浪漫精神并不契合。哲学的面包不涂上文学的奶酪，法国人咽不下去。[53]相反，启蒙运动的叛逆者来自日内瓦外邦，他的精神气质却与法兰西精神气候水乳交融，相得益彰。卢梭的文学型哲学活动，戏剧性个人命运，正是法国文学气候中最为需要的煽情燃料。因此，卢梭生前的文学气质、戏剧性格对他的理论创造，是一大损害，但对他理论产品的身后普及，却是最合适的推销模式。卢梭生前令人生厌的戏剧性格，卢梭身后令人瞠目的戏剧性变化，就他人事件的逻辑而言，似乎不可理解。但是，置于法国当时那种戏剧化的精神国度，这种变化却是最合逻辑的变化。因为他不合理性的逻辑，正合感性的逻辑、戏剧的逻辑。在这个意义上说，与其说卢梭需要法国，毋宁说法国需要卢梭。

第二，从启蒙运动本身的逻辑结构而言，它缺少这样一个环节：回应与吸收整个底层民众在社会转型时期产生的不满，承担社会转型时期新兴资产阶级对底层社会价值取向的兼收并容义务。托克维尔曾批评启蒙运动说：

> 这些哲学家中有一些人并不崇拜人类理性，而是崇拜他们自己的理性。从未有人像他们那样对共同智慧缺乏信心。我们可以举出许多人，他们几乎像蔑视仁慈的上帝一样蔑视民众。他们对上帝表现出一种竞争对手的傲慢，对民众则表现出一种暴发户的骄傲。……这与英国人和美国人对其公民多数人的感情所表现出来的尊重相去万里。在他们国家，理性对自身充满自豪和信心，但从不蛮横无理；因此理性导致了自由，而我们的理性，只不过发明了一些新的奴役形式。[⑩]

如此"理性"，势必在对立一极激起一人逻辑上的反跳或补正：底层社会把功利竞争时的失败——即物质利益的受损，换算为道德失败、道德抗议，于是抢战道德制高点，控诉资产阶级世俗化历史潮流。这种道德抗议与宗教饥渴汇合，形成一股强大的民粹主义潜势，与世俗化历史潮流暗中对抗，并且呼风唤雨，没有奇理斯玛，也会创造出一个奇理斯玛。而在当时整个启蒙运动中，卢梭是惟一有过底层社会流浪经历的人，也是惟一不置金钱财富，不经营"人间俗务事务所"的人。他以自己的生活方式——穿亚美尼亚人粗衣、卖掉计时金表、抄乐谱为生，履践了自己的民粹理论。如果说他是"教士"，那也只是一个"本堂神甫"，不会是一个"枢密主教"。他是18世纪启蒙运动的逆子，是当时下层社会惟一无二的代言人——这一精神特征恰恰符合底层社会呼唤奇理斯玛的需要。如此不期而遇，适逢其会，并且迅速哄抬为奇理斯玛式的道德先知、道德英雄，恐怕卢梭自己在生前都不敢预料。然而历史之诡辩就在于此：卢梭见逐于启蒙运动，从中心逐向边缘，他在启蒙运动中的边缘化，反过来成为民众抗议运动所居地位的中心化；与此同时，启蒙运动在革命前法国精神生活中的中心地位，一经民众抗议运动爆发，就迅速败落，从中心走向了边缘，成为一组留待雅各

宾派专政铁腕收拾的文化边缘群落。以此观之，卢梭理论有他后来的悖论命运，启蒙运动也有他们的悖论命运，就毫不奇怪了。尽管启蒙运动也播撒过不满现实的思想，但它本身的温良性质本来是为一场有限度的上层改革铺设前提，因为排斥底层社会，反过来迅速被底层社会所排斥。启蒙思想之所以能见容于革命第一阶段，不能持续于第二阶段，到了第三阶段，则被推上道德法庭成为群众专政的对象；卢梭思想之所以能够以前文所述的神化形式出现于第一阶段，到了第二阶段上升为革命年代政治话语的结构中心，到了第三阶段则盛极一时，压倒了启蒙思想的后遗影响——两者此消彼长的逻辑底蕴，可能就在这里。

第三，启蒙运动不仅没有回应现实环境里下一个阶层的社会需要，在历史遗产方面，也没有回应上一个阶段的观念遗产——中世纪救赎遗产，构成第二大失误。整个启蒙运动有不可抹煞的历史地位，但是在当时，这一地位尽管声势显赫，却出现了一种十分危险的悬空状态：在时间、空间上都呈悬浮孤立状态。就在这种悬浮物的下面，正在出现一场革命刺激起、唤醒起、发育起另一场革命的奇怪局面。启蒙运动能够排斥卢梭个人，但不能填补法国精神生活中的神意欠缺、价值饥渴。神正论救赎传统千年一脉，维系着法国社会的道德资源。一旦溃决，不仅在底层社会引起震荡，在中、上层社会也激起强烈不安。在启蒙思想拒绝应对的地方，卢梭慨然出场。他掰开教会的死手，救活道德理想的精神激情，他的浪漫作品在后世看来，凌空蹈虚，漫漶散荡，但在法国当时的社会，却正好打中精神生活的道德真空。

罗伯特·丹通（Robert Darnton）在《法国文化史上的大屠杀及其他事件》中，分析统计卢梭和他的众多读者的精神感应说：“让·雅克向那些能够公正阅读他著作的读者敞开了他的心灵，那些读者

路易十六财政大臣内克的女儿斯塔尔夫人，在革命前夕，写书盛赞卢梭说："他是这样一个仅有的天才，他知道如何形成道德激情。他奉献于道德雄辩，他煽起了对罪恶的正义仇恨以及对美德的热爱！"[12]

王公贵族、沙龙贵妇，乃至贩夫走卒，所有的崇拜者从不同方向伸出的热切手指，抓住的可能有卢梭的不同侧面，但是，最后总有一面共通：让·雅克的道德理想！这样的人物不升温，这样的精神符号不走红，还有什么能升温，能走红呢？

借此，我想在这里说明我在后文叙述中难以插入的一个观点：如果说法国革命越走越急，甚至从一场革命中又发展出另一场革命以打断前一场革命，那也不是从卢梭到罗伯斯庇尔一线发展一厢情愿的结果。诸多力量都参加了最终结局的形成，其中，既有不可做者做了一些什么，也有可做者不做一些什么。"因此，很容易想象全体法国人怎么会一下子就落入一场他们根本看不见的可怕的革命，而那些受到革命最大威胁的人却走在最前列，开辟和扩展通向革命的道路。"[13]

革命，就是在这种你推一把我挤一把的合力中，越走越近的。可悲的是，道德危机、政治危机、社会危机如果在一个时空内相遇，那将是这个民族最危险的时刻。单一的政治革命，甚至再加上一场社会革命，虽是重负，尚不可怕。可怕的是两种革命遇上道德革命的助燃加速。道德革命催逼下的政治革命、社会革命，将不停地作出道德许诺，以满足民族的道德饥渴。法朗士小说题为《诸神渴了》，再好不过地点破了在这种时刻整个民族出现的多方面神意饥渴。越渴越吃盐，恶性循环。这种时刻的革命，将不是一场革命，单质革命，而是政治革命、社会革命、道德革命接踵而至，不仅在时间序列上不能停步，在空间排列上不能错开，而是全盘革命，不断革命，毕其功于一役。法国革命之所以称之为"大革命"，令英、美国革命瞠乎其后，很大程度上即因此而起。这样的"大革命"，是一

个民族不堪重负的革命:先是政治革命被社会革命压垮,后是社会革命被道德革命压垮,后一场革命压在前一场革命身上,催其快走,不断革命到最后,终于被越来越重的革命本身压垮!

——法国革命不断上升,然后戛然而止的历史进程,将证明这一可歌可泣的历史逻辑。

(本文选自《风声雨声读书声》,三联书店版)

注释:

①转引自刘小枫《拯救与逍遥》,上海人民出版社 1988 年版,第 250 页。

②帕斯卡:《思想录》,商务印书馆 1985 年版,第 242—243 页。

③转引自布罗姆:《卢梭和道德共和国》,第 65 页。

④卢梭:《忏悔录》上卷,第 25 页、第 7 页。

⑤卢梭:《忏悔录》下卷,第 357 页。

⑥扬·斯特罗宾斯基:"让-雅克·卢梭的自知",《科学人文主义》杂

的一种异端思想,否定原罪,人无需上帝的干预也能获救。

⑯罗那德·格里姆斯里:《卢梭:宗教的问题》,牛津大学出版社1968年版,第13页。

⑰达朗贝尔:《评爱弥儿》,转引自卡西勒《卢梭的问题》,第69页。

⑱杨·斯特罗宾斯基:《起诉社会》,巴黎版,第35页。

⑲《走向澄明之镜——卢梭随笔与书信集》,上海三联书店1990年版,第211页。

⑳同⑩,第706页。

㉑葛力、姚鹏:《启蒙思想泰斗》,世界知识出版社1989年版,第357页。

㉒法兰西斯·韦渥:《卢梭》,新华出版社1989年版,第173页。

㉓茨威格:《玛丽·安东奈特》(中译本作《断头艳后》),北京出版社1990年版,第144页。

㉔G·勒诺特尔:《法国历史轶闻》,北京出版社1985年版,第1卷,第262—264页。

㉕马迪厄:《法国革命史》,商务印书馆1973年版,第25页。

㉖托克维尔:《旧制度与大革命》,商务印书馆1992年版,第282—284页。

㉗同㉕,第23页。

㉘雷吉诺·佩尔努:《法国资产阶级史》,上海译文出版社1991年版,下册,第247页。

㉙同㉕,第21页。

㉚同㉘,第232页。

㉛同㉘,第236、241页。

㉜索布尔1981年华东师大学术报告:《哲学家与革命》,打印稿。

㉝卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,第165页。

㉞卢梭:《爱弥儿》,第721、260页。

㉟同㉕第21页。

㊱启蒙哲学出现无神论倾向，以及这一倾向在当时法国精神生活中的积极作用和负面影响，最终究应如何评价，是一个牵涉多方面互动因素的重大问题，错综复杂，需要有专著篇幅才能阐述清楚。这里限于本文主题和篇幅，从特定角度切入并提出的观点，解释范围有边际限定，不应理解为是对这一庞大问题的总体看法。

㊲同㉘，第245页。

㊳同㉘，第249页。

㊴圣日耳曼伯爵：冒险家，Saint - Germain Comte de (? —1784)，以巫术震惊法国上层沙龙和王宫，声称自耶稣基督降世以来，便在人间。1750—1760年间是法国著名人物。

㊵卡廖斯特罗(Cagliostro，1743—1795)：意大利冒险家，以江湖医术和秘术轰动巴黎，后涉嫌王后项链事件，被逐出法国。

㊶卡萨诺瓦(Casanova1125—1798)：意大利冒险家，混迹于上层，遍游欧洲。

㊷麦斯麦(Mesmer，1734—1815)，德国医生，声称发现了"动物磁气"，治疗百病，在巴黎轰动一时。

㊸同㉘，第255—256页。

㊹爱弗瑞德·科班：《卢梭和现代国家》，伦敦1934年版第2章。

㊺雷蒙德·特鲁松：《卢梭和他的文学命运》，巴黎1971年版，第53页。

㊻P. 普朗编：《有关让·雅克·卢梭流言的新闻和时间》，巴黎1912年版，第227页。

㊼布罗姆：《卢梭和道德共和国》，第138页。

㊽同上，第143页。

㊾同上，第143页。

㊿同上，第144页。

51转引自巴奈：《法国革命中的让·雅克·卢梭》，巴黎1977年版，第

19卷,第6034—6035页。
52同上,第6038页。
53同上,第6038页。
54同47,第140页。
55同47,第144页。
56同47,第147页。
57此说在国内由高毅首创,见高毅著:《法兰西风格——大革命政治文化》。
58同47,第146页。
59饶勒斯:《法国革命社会史》,8卷本。巴黎1922—1927年版,第5卷,第180页。
60同47,第142页。
61转引自麦伊:《卢梭对罗兰夫的影响》,日内瓦1964年版,第145—146页。
62同上,第175页。
63同上,第213页。
64米什莱:《法国革命史》,巴黎1952年版,第1卷,第1269页。
65卢梭在《爱弥儿》下卷中的信仰自由,自称为一个萨瓦教士的信仰自白。
66饶勒斯:《法国革命社会史》,第3卷,第7页。
67瓦尔特:《罗伯斯庇尔》,巴黎1961年版,第1卷,第25页。参阅中译本商务印书馆1983年版,第13页。
68汤普逊:《罗伯斯庇尔》,纽约1968年版,第2卷,第47页。
69科班:《罗伯斯庇尔:法国革命面面观》,纽约1968年版,第151—152页。
70鲁德:《罗伯斯庇尔——革命民主派的肖像》,纽约1975年版,第95—96页。
71陈崇武:《罗伯斯庇尔评传》,华东师大出版社1989年版,第11、

12、23 页。亦可参见瓦尔特:《罗伯斯庇尔》第一章有关内容。
⑫同⑪,第 52 页。
⑬转引自王养冲、陈崇武主编:《罗伯斯庇尔选集》书后附录:"法国历史学家论罗伯斯庇尔",华东师大出版社 1989 年版,第 308 页。
⑭同上,P 第 282 页。
⑮同⑰,第 30—31 页。
⑯着重号是我加的。前一部分内容以往的中文译法不够显豁,根据英释本重译:后一部分内容在瓦尔特《罗伯斯庇尔》一书中又被删略,然而却极其重要。现根据布罗姆《卢梭和道德理想国》一书中附录的罗伯斯庇尔这一献辞中有关部分,被译于此,见布罗姆书,第 35。布罗姆提供的原版出处是 1840 年巴黎版《罗伯斯庇尔全集》第 2 卷,第 473—474 页。该版本在国内颇难寻觅,故只能从布罗姆书中转译。
⑰同⑪,第 46—47 页。
⑱《罗伯斯庇尔全集》,巴黎 1950 年版,第 5 卷,第 187—188 页。
⑲《罗伯斯庇尔全集》,巴黎 1950 年版,第 6 卷,第 285 页。
⑳同⑱,第 17 页。
㉑同⑱,第 20 页。
㉒同上。
㉓同上。
㉔《罗伯斯庇尔全集》,巴黎 1950 年版第 8 卷,第 311 页。
㉕同上,第 308 页。
㉖瓦尔特书中两次提示罗伯斯庇尔这一观点,见该书中译本,第 12、370 页。
㉗雷吉娜:佩尔努《法国资产阶级史》下册,第 26、27、71 页。
㉘茨威格:《断头艳后》,第 122 页。
㉙有朋友提出反驳,说笛卡儿毫无文学色彩,他看高乃依名剧《熙

德》时，在激动的观众中自问："它到底说明了什么？"笛卡儿的哲学面包为何法国人能咽下去？对这一反驳的回答，我倒不想讨个便宜的路走，只说笛卡儿的大部分著作写于国外。我想指出的另外一点是，笛卡儿哲学的先验性继承了法国帕斯卡传统，填补了法国社会当时的神意欠缺。可以这样说，笛卡儿哲学面包没有涂上法国的奶酪，但是涂有法国人最亲近的先验文化奶酪，法国人还是喜闻乐见。关于18世纪法国文学的政治化以及政治的文学化，托克维尔《旧制度与大革命》第三编第一章"到18世纪中叶，文人何以变为国家的首要政治家，其后果如何"，有着更为犀利的批评。

⑩托克维尔：《旧制度与大革命》，第260页。

⑪罗伯特·丹通：《法国文化史上的大屠杀及其它事件》，纽约1984年版，第249页。

⑫巴奈：《法国革命中的让·雅克·卢梭》，巴黎1977年版，第19卷，第6063页。

⑬同⑩，第236页。

两个世界的英雄

——托马斯·潘恩

人们常说,十八世纪末的拉法耶特是"两个世纪的英雄",却遗忘了那个时代更有资格获得这一称号的民主战士——托马斯·潘恩。拉法耶特执剑,潘恩执笔。前者之剑只能联接美国革命、法国革命新旧大陆两个战场,却不能揭示那两场革命之间的内在联系。后者之笔不仅揭示了它们之间的联系,而且对那两场革命据以进行的近代政治学说作出了重大贡献。潘恩之笔走在了法拉耶特之剑的前面。但是,潘恩的命运——无论是个人生涯还是历史地位——却远不能和拉法耶特等人相比。拉法耶特生前就赢得极高声誉,遍受欧洲各国首都欢迎。潘恩生前却饱受磨难。他被柏克诬蔑,受庇特审判,又为罗伯斯庇尔逮捕入狱。最后,还饱受华盛顿忘恩负义见死不救之害。他遭旧封建宫廷追捕,并不奇怪,可悲的是,他还被新执政党人打击,而那些新执政党人不久前都还是他的同志。他以世界公民自命,在英、法、美三国鼓动革命,结果却颠沛流离,不得其所——其遭遇之惨,只有卢梭才能与之相匹。即使如此,卢梭尚有死后哀荣,远胜于他。没有一个人在他那个时代参预了那么多的重大事件,没有一个人的作品在他那个时代赢得过那么多的读者,但也没有一个人像他那样被同时代人遗忘得那样快,以至连遗骸都下落不明,至今无人知晓。

一

1737年1月29日，托马斯·潘恩(Thomas. Paine)出生于英国诺福克郡塞特福德一个穷苦的胸衣匠人家庭。他幼年失学，曾相继当过店员、胸衣匠、教员和税吏，屡遭失业和饥饿的威胁。他两度结婚，结局都很悲惨：一次悼亡，一次离异。在《常识》发表之前，他一直把自己的姓写成“Pain”(“痛苦”)，以示对英国社会的抗议。

1774年他组织了一次下级税吏要求增加工资的请愿。在伦敦向议会请愿时期，他与北美殖民地驻伦敦代表富兰克林结识。后者赞赏他是个“有独创精神的高尚青年”。请愿失败后，潘恩被英王政府解雇。这年10月，他带着“富人的财产就是另一些人的灾难”这一结论，离开了日益仇恨的英国，流亡北美。抵美后，他凭借富兰克林的推荐信，很快找到了职业。

1774年11月至1776年5月，潘恩在费城任《宾夕法尼亚》杂志编辑。1775年3月8日，他发表《在美洲的非洲奴隶》一文，抨击对黑人的奴役是“谋杀、抢劫、淫恶和野蛮”的行为，呼吁北美人“以沉痛和憎恶的心情立即停止并废除这一制度”①。历史学家们考定，这是北美土地上反对奴隶制的最早也是最杰出的文献之一。宾州的废奴主义者为他的文章所鼓舞，几个星期后，组成“美洲废奴协会”——北美有史以来的第一个废奴组织。潘恩成为其当然成员。

潘恩抵美后，北美事件逐步走向武装抗英的高潮。但是，当时的北美人并未下决心独立。“国王仁慈，议会暴虐”的看法不仅在民间，甚至在军队中都很普遍。1774年9月第一届大陆会议的宣言犹在宣称完全忠于王室，依附大不列颠：“有人告诉你们，说我们是好乱的，不满政府和希望独立的。请相信，这些都不是事实……只要我们再回到上次战争(指英法7年战争)结束时所处的地位，

我们之间的和谐就能恢复如初"[2]。迟至1776年1月,在华盛顿坐首席的军官餐厅里,每天晚上都要为英王的健康干杯。对大多数北美人来说,这时从母国独立出去,建立共和国,无异于让历史上那些混乱、灭亡的惨剧在北美重演——远如古罗马,近如波兰,当然是不能接受的。只有少数先进分子如本杰明·罗什、约翰·亚当斯等人看到了战争的前景是独立,独立的前景是共和。但他们为种种现实利益所限,又不敢公开呼吁。可是战争却在每天每夜、每时每刻地进行着,因此就出现了一个十分奇特的局面:战争在持续,但战争的前景却模糊不清。可以这样说,这时的北美大陆只有战争,没有革命。战争是在潘恩的《常识》发表以后,才获得近代意义的革命内容和划时代的历史地位的。

1776年1月10日,潘恩在罗什等人的鼓动下,匿名发表他那篇惊骇世俗的小册子。在这本不过50页的小册子中,他宣称这些真理如常识一样自然可信:

1."乔治三世只不过是大不列颠皇家畜牲",他是北美事件的首恶之源。英国王室并不神圣,因为据英伦三岛征服史记载,英王的"始祖是某一伙不逞之徒中的作恶多端的魁首。"

2."和解与毁灭密切相关",独立才是唯一的出路。"英国属于欧洲,北美属于它本身","现在是分手的时候了"。

3.独立之后,实行共和政体,而不是恢复英国留下的制度。"让我们为宪章加冕,北美的法律就是国王","推翻国王这一称号,把它分散给有权享受这种称号的人民"。"只要我们能够把一个国家的政权形式,一个与众不同的独立的政体留给后代,花任何代价来换取都是便宜的"。

《常识》一出,震聋发聩,犹如划破黑夜的枪声。不出三个月,发行12万册。总销售量达50万册[3]。当时200万北美居民中几乎每一个成年男子都读过或者听过别人谈这本小册子。《常识》流传之广,今天的读者难以想象。当时在许多乡村茅舍,如有幸拥有

一本藏书，那自然是《圣经》，可是如果拥有第二本，那就是《常识》。在许多大陆军士兵的背囊中，都有一本读得皱巴巴的《常识》。一家英国报纸惊叹："《常识》无人不读。凡读过这本书的人都改变了态度，哪怕是一小时之前，他还是一个强烈反对独立思想的人。"华盛顿曾承认这本书在"很多人心里，包括他自己在内，引起了一种巨大的变化"[④]。《常识》一书还为《独立宣言》铺平了道路。历史学家们发现，在《独立宣言》中强调的那些民主原则早已为《常识》以更酣畅淋漓的语调阐述过。《独立宣言》的那位作者也曾坦率承认，他引用过《常识》，并对此"引以为荣"。

《常识》一书推动北美人民走上公开独立道路的历史意义不可估量，毋庸置疑。时过 200 多年，历史学家仍在称赞这本书："1776年《常识》一书把国王和议会的权威撕成了碎片，……从那以来，除《汤姆叔叔的小屋》外，在美国，再也没有一个出版物曾发生那样巨大的反响"[⑤]。但是，《常识》赢得的评价大都集中在它鼓吹独立的作用上，这就掩盖了一个更为重要的方面：它在北美大陆首倡共和的重大意义。而忽视了这一方面，就违背了作者的本意。

人们应该体会《常识》一书为什么以那样的形式开头，它并不是具体评论北美与母国的关系，而是分析人类组建政府的各项原则，攻击包括英国制度在内的各种君权制、世袭制。潘恩一再强调：《常识》中有关共和政体的观点要比呼吁独立的那些论述更有价值。他后来写道："美国的独立如果不曾伴随一场对政府原则和实践的革命，而单从它脱离英国这一点来考虑，那就微不足道"[⑥]，"我本人对它就不会有这样经久不息的热情。独立之后，继续前进，建立具有示范意义的政治制度——才是我写作时考虑的首要原则"。[⑦]

北美斗争波峰相逐，内在逻辑经历有经济斗争、民族斗争和民主革命三个阶段。纠纷初起，北美人的口号仅是："无代表不能征税！"他们要求的是在大不颠内的参政权，以保护殖民地的经济利

益。1775年3月，帕特里克·亨利发表那篇著名的演说，发出"不自由，勿宁死"的誓言，北美人民才意识到经济冲突之外，还有更难调和的民族矛盾。不久，莱克星屯枪声打响，北美人民以"不自由，勿宁死"的口号，进入争取民族解放的第二阶段。但是，第二阶段并不是最高阶段。这时，北美人民的民族意识刚刚觉醒，尚摇摆不定，近代意义的民主革命要求则更加淡薄。如果北美斗争停留在这一阶段，尽管最终还会取胜，但结局很可能是：赶走了英国总督，民族独立，却恢复英国式的君主立宪政体。就在这时，1776年1月，潘恩《常识》出版。他不仅呼吁独立，而且还喊出了共和的新口号："让我们为宪章加冕，北美的法律就是国王！"以这一口号为标志，独立战争的内含获得了崭新的含义。北美人民从此意识到肩负的历史使命：他们不仅仅是为十三州本土而战，而是为开辟资产阶级民主革命的新时代而战。这样，长期纠缠不清的独立是否合法、共和是否可取的论争就此结束，战争的前景迅速廓清，北美斗争上升到第三阶段——资产阶级民主革命这一最高阶段。

潘恩把独立和共和联系在一起，把一个区域性的民族战争和资产阶级政治制度史上的共和时代联系在一起，把北美斗争推上了那个时代的最高峰，为后来的法国革命奠定了实践典范——这才是他发表《常识》一书所获得的最重要的历史贡绩。这一功绩是同时代其他任何政治家、思想家都难以比拟的。

《常识》出版后，潘恩投笔从戎，加入格林将军的志愿部队，上前线作战。1776年8月，英国在长岛登陆，继而占领纽约。美军一退再退，士气低落，纪律溃坏，几至瓦解。战局危急，民族垂危，潘恩应华盛顿请求，又一次拿起了他的利笔。他在行军旅途中，以《美国危机》为题，连续写作多篇战斗檄文，鼓舞士气。以下这些激动人心的词句，就是他屈着膝盖在一面行军鼓上写就的：

"这是磨炼人的灵魂的时候，能共享安乐，而不可共患难

的人,在这场危机中将在为国服务中退缩,可是现在能够挺住的人,应该受到男男女女的热爱和感谢。暴政同地狱一样是不容易征服的。但我们可以此安慰自己:斗争越艰苦,得来的胜利越光荣;得来的胜利越便宜,赢得的尊敬就越小”。[8]

华盛顿命令:集合全体官兵,向他们宣读这篇文章。1776年圣诞之夜,在潘恩檄文的激励下,美军一鼓作气,连夜渡河作战,取得了特仑屯战役的辉煌胜利。

1777年,潘恩被任命为大陆会议外交事务委员会秘书。在那里,他与美国驻法商务代表塞拉斯·迪安等人发生冲突。他不能容忍那些人利用法国援助假公营私的行径。1778年12月4日,他在报上公开揭露迪安谋取10万镑私利的丑闻,引起轩然大波。大陆会议的某些当权者公开表示对潘恩的不满。保守派首脑古尔诺·摩里斯在大陆会议上说,外交委员会秘书一职根本不应掌握在“从英国来的一个纯粹的冒险家,一个既没有财产,又没有家庭和亲戚,甚至连语法都不懂的人”手里[9]。次年2月,法国驻北美使节向大陆会议递交抗议书,抗议潘恩暴露了法国军援的秘密,要求大陆会议“对目前的状况采取合适的措施”。国会为此辩论不息,风波持续了一年多。1779年2月9日,潘恩被迫提出辞呈。在辞呈中,他悲愤地说:“我并未辜负信任,因为我所从事的一切都是忠诚于公众利益。我并未泄密,因为我并未说出什么我认为称得上是秘密的东西。我确信迪安犯有罪恶,我惟愿自己已克尽职守”[10]。

迪安事件是潘恩在美国命运的转折点。在这之后,他的信誉遭到极大打击,总是处在谣言包围之中,再也难以恢复《常识》出版时所获得的崇高地位。美国上层社会讥笑说:“他升起象一支火箭,坠落如一根拐杖”。

北美战争结束后,出身低微的潘恩更受排挤。他为这个国家预言了足够它几代人实践并为之感激的真理:从共和政体到外交

中立,从中央银行到邦权至上,直至美国国名:"united states",这时却成了一个可怜巴巴的失业游民。1783年11月,他投书扭约州议会说:"我不谙经商,亦无地产。我从另一个国家流亡出来后,并未置办另一份家业。有时我不禁自问,我比一个难民究竟好多少?最可悲的是,我这个难民曾为这个国家竭忠尽智,却得不到一丝好报"。[11]经他抗议,国会才同意给他一笔补贴,又经过两年多反复辩论,国会才确定补贴金额为3000美元。潘恩以此款在纽约市郊的新罗歇尔购买一座庄园。

象启蒙时代的其他优秀人物一样,潘恩既有民主献身的热情,又有沉迷于科学实验的嗜好。因为他们都认为若要拯救人类摆脱愚昧,民主和科学缺一不可。潘恩曾发明、设计过一连串东西,从刨床、轻型起重机到车厢轮子、无烟蜡烛。有一次富兰克林对他说:"对于闲暇者,有书籍;对于伟人,有大厦;对于教士,有教堂;对于普通老百姓,却没有人为他们建筑桥梁"[12],于是潘恩发奋制作铁桥,以取代不能经受冰凌冲击的木桥,解决凌汛期间民间的舟楫之困。在美国革命和法国革命之间的短暂间隙里,他设计了一座铁桥模型,先在富兰克林家的花园展出,后拿到巴黎、伦敦展览。他对这座铁桥充满柔情,称它为"《常识》之子";十三根弯梁撑起一座单拱桥身,他说,这是对十三州组建合众国的纪念[13]。

二

在英国,他的铁桥模型和建桥计划曾一度受到辉格党领袖柏克的欢迎。在法国,他自豪地写信给华盛顿说:"我已建造了一座跨距110英尺的单拱铁桥,拱顶离水面5英尺高。"为了留在欧洲建造他那心爱的铁桥,他不惜放弃了一个可以回美洲大陆大出风头的机会:受拉法耶特之托,横渡大西洋,把法国革命的圣物——打开巴士底狱的钥匙转交给华盛顿。

但是，当柏克起而攻击法国革命时，潘恩却毫不犹豫地放弃了铁桥和友谊，重回政坛，奋起迎战。1791年3月，他在伦敦出版《人权论》，激烈抨击柏克的《法国革命感言录》，引起海峡两岸舆论界的轰动。

《人权论》一书是潘恩对法国大革命的最大贡献，也是他一生中最重要的著作。

《人权论》的可贵之处在于，它并没有局限于逐条批驳柏克的论点，而是把英国十七世纪革命和美国、法国的十八世纪革命相比，强调美国革命和法国革命的先进性，以及这两场革命之间的内在血缘联系，鞭斥英国革命，尤其是1688年光荣革命的保守性。他使读者看到，他和柏克的分歧，不是两个人的论争，而是美国革命、法国革命的对话，是十八世纪与十七世纪的对话。他不是一般地阐述法国革命的合理性，而是在一个比柏克视野远为广阔的背景下，突出勾勒法国革命的划时代意义。

《人权论》的可贵之处还在于，它冲破了当时笼罩于整个西方先进思想界对英国君主立宪政体的迷信，深入骨髓地批判这了一政体，给当时还处于摸索状态的法国革命指明了共和主义的崭新方向。在这之前，法国启蒙思想的泰斗伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗等一直在教诲人民追随英国榜样。卢梭虽然提出了共和制理想，但由于他片面否定代议制，崇尚直接民主制，结果，却把这一理想封闭在小国寡民的范围内，封死了在大国范围内加以实现的可能。《人权论》一书超越了他们的这些局限。它在批判英国政体之后，向法国人民详细解释了美国共和政体试验成功的经验，即抛弃卢梭的直接民主制的幻想，“把代议制同民主制结合起来，获得一种能容纳和联合一切不同利益和不同大小的领土与不同数量的人口的政府体制”——近代共和政体。潘恩说，这一政体已在比英国本土大十倍的美国试验成功，法国人没必要继续犹豫观望了。他们既不必迷信英国政体，也不必为卢梭式的难题所困惑，应该起而仿

效美国,建立大国共和政体!

《人权论》一书的在法国激起的反响一如当年《常识》在美国激起的反响。各种政治性俱乐部以自己的经费在穷人中散发了3000余册。罗伯斯庇尔在他自己创办的政治刊物《宪章捍卫者》1792年6月号摘要转载了《人权论》,热情称赞潘恩"是一个人类权力最雄辩的辩护者"[13]。1792年8月26日,法国议会授予潘恩荣誉国籍。紧接着,加莱、索姆、多姆和瓦兹四郡不约而同都选举潘恩为他们在国民公会中的代表。加莱还特意派了一位官员去英国通知这位外籍议员已光荣当选,并写信相邀,热烈呼唤这个"人民之友"去和他们一起共图大举。后来的史实证明,《人权论》对法国革命转变方向起了巨大作用。

《人权论》出版,对英国思想界的意义难以估量。一位西方学者认为:"发生在柏克和潘恩之间的这场大辩论,可能是英国历史上曾经发生过的意识形态论战中最有决定意义的一场论战"[15]。到1793年底,《人权论》已销售或免费散发了大约20万份[16]。以持论严谨著称的英国《年鉴》杂志也承认:"对这本书的热情是无法形容的。它被中产阶级和下层阶级阅读,特别是在那些大工业城市,无论是英格兰还是苏格兰都是如此"[17]。在设菲尔德,磨刀匠用下列新词填进国歌,走街串巷吟唱:

> "上帝保佑伟大的托马斯·潘恩,他的《人权论》照亮了每一个人的灵魂。他使盲人看清了被愚弄、被奴役的命运。他给全世界指明了自由之神。"[18]

《人权论》及其影响激怒了庇特内阁。英国绅士百年来视若圭臬的改良主义政治体制和历史传统受到一个来自底层社会的思想家公然挑战,庇特不能坐视,他说:"若放纵潘恩的主张,我们必将有一场流血的革命"。[19] 1792年6月8日,英国政府指控潘恩犯有

煽动叛乱罪。不久，英伦三岛出现官方煽起的反潘恩狂潮，街上开始焚毁潘恩的模拟像。潘恩临危不惧，凡有暴徒集会，他都免费寄去几百本《人权论》，附一份书面发言。法国9月3日大屠杀消息传来，英国托利党人的反应越见猖狂。9月13日，友人获悉警方的密谋，劝说潘恩立即逃亡，否则便有杀身之祸。潘恩初意不走，经从法国加莱来的那位官员恳劝，方同意连夜流亡法国。在伦敦，他逃脱追捕，只差几个小时。在多佛尔海关，只差20分钟。

三

英法两国判若两个世界。9月13日，当潘恩乘坐的邮船进入法国加莱港口时，军舰上礼炮齐鸣，沿岸爆发一片欢呼声。当加莱的这位议员踏上法国土地时，士兵夹道欢迎，淑女上前献词，官员和他拥抱，市民则冒雨迎立在街道两侧，高呼："潘恩万岁！"9月19日，潘恩抵达巴黎。20日晚，进入法国议会。所到之处，那种法国式的亲吻和拥抱总是如潮涌来，把这个年过半百的老人弄得疲惫不堪。10月11日，国民公会选举组成起草新宪法的九人小组，潘恩得票第二，光荣入选。从此，他卷入了法国革命的政治中心。

可是后来发生的事情远超出法国人之意料，亦为潘恩本人始料所不及。在革命初期，潘恩尚发生过很大影响。他上一次在巴黎旅居时就曾参预起草了《人权宣言》。经他修改，《人权宣言》增加了美国革命为之奋斗的经济自由、财产权不受限制的思想，与《独立宣言》遥相呼应。这一次起草1793年宪法，他至少提供有45页用英文写就的材料。他对丹敦说，采纳这一方案后，法国应该成为欧洲的代言人，"她应该为所有民族讲话，而不仅仅是为了自己"[②]。

然而，随着革命愈演愈烈，潘恩与雅各宾派之间出现了隔阂。潘恩不谙法语，很难走出上层去和法国百姓直接交往。革命上层

中能说英语的法国人大多是吉伦特派，这些人早年往往参加过北美独立战争，在那个战场上就与潘恩结有情谊，而雅各宾派则多是一些土气十足的外省人，既不会说英语，又不关心世界革命，自然不易与潘恩交结。这样，潘恩在法国的朋友就大多为布里索、佩蒂翁、罗兰夫妇这些吉伦特派领袖。潘恩之所以与他们亲密，不仅仅是因为口语相通，还因为他们在世界革命、博爱主义、共和主义和自由放任主义方面有一系列政治上的共同语言。而对这些，雅各宾派不是冷眼旁观，就是持反对态度。

潘恩对国王审判案的态度，尤使雅各宾派难堪。他以美国人的身份不忘前情，继续感激路易十六对北美战争的慷慨援助。他反驳柏克时，就颂扬过法国革命的高尚之处不在于与一个国王作对，而是与产生国王的那种制度作战。所以，他希望法国革命能象美国革命那样，原则尽管彻底，行动却保持温和，少给欧洲众王室留下报复的借口。潘恩认为国王早该废黜，昏君通敌亦必须惩办，但只宜流放，不宜处死，他担心处死国王一要伤害美国盟友的感情，二要激起欧洲王室的联合干涉。1793年1月15日，他在国民公会中公开投票反对处死国王。

潘恩执意认为法国革命是“美国原则移植到欧洲的第一批丰硕成果”。他坚信“正是美国的理想打开了巴士底狱之门”[②]。这一独特的认识角度，使他能超脱法国革命中激烈的竞争偏见，富有旁观之明。反过来，却也使他难以理解产生雅各宾专政的法国特殊国情，更不能同情罗伯斯庇尔那一派人在大风大浪中掌权的艰难处境，继国王问题之后，他在法制溃坏、限价风潮等问题上，又和雅各宾派发生争执。他提出了很多稳健观点，在后世历史学家看来十分可取，但在当时政治家看来却断难实行，故而都被拒绝了。罗伯斯庇尔那一端最初对潘恩也有误解。他为《人权论》倾倒，以为能写出这样激烈的小册子的作者理所当然地是自己的同道。可是不出两年，他就发现《人权论》的作者原来并不是一个无套裤汉，

结果大失所望，掉头而去。雅各宾派素不以宽容精神著称，那时在这一派人中流传的口号是："要么是我的兄弟，要么就死去。"对他们来说，从欢迎一个人到猜忌这个人，然后再激变为打击、迫害这个人，并不需要多长时间，更何况潘恩作为理想主义者，轻易不愿放弃自己的见解。如此两相冲突，形势急转直下。

1793 年春相继发生马拉受审案和米兰达诬陷案，潘恩都出庭作证。他在后一案中为米兰达洗冤，与吉伦特派相合；在前一案中当众抖落马拉的隐私，深深激恼雅各宾派。6 月，雅各宾派正式执政。潘恩当年的朋友非逃即亡，他本人在 1793 年宪法中的思想主张被无情删除，他悲叹："共和国死了。"同年 10 月，潘恩的名字上了黑名单。11 月 25 日，罗伯斯庇尔公布取缔外籍议员的法令，潘恩被逐出国民公会。12 月 28 日深夜，潘恩锒铛入狱。

罗伯斯庇尔死后，人们在他的文件中发现有一份亲笔短简："为了美国的利益，同样也为了法国的利益，要求通过一项对托马斯·潘恩起诉的法令"。[②]

潘恩在这个他所颂扬的革命圣地系狱达 10 个月之久。具有讽刺意味的是，这时在海峡彼岸，英国政府正在对他和《人权论》进行缺席审判。与雅各宾党人的猜度成反比，潘恩被英国保守党用歌曲谩骂，骂他是个雅各宾党人！有人编排了一个历史最可恶者的名单，从凯撒开始，以潘恩结束。缺席审判的结果是：潘恩为非法之人，从此不受法律保持；《人权论》被全部查禁。潘恩为了法国，永远失去了回归故土的权利。

在狱中，他历尽磨难，九死一生。由于意外的奇缘，他才逃脱了断头台，却又差点死于病魔之手。即使如此，他还是坚持写作《理性时代》(第二部分)——有关宗教问题的另一本重要著作。因为其中的激进观点，他后来在美国吃尽苦头。1794 年 1 月 27 日，他在该书扉页上赫然写道："我一向极力主张人人有保持他的意见的权利，不管他的意见如何与我不同，凡是否认别人有这种权利的

人，会使他自己成为现有意见的奴隶，因为他自己排除了改变意见的权利”[2]。美国公使莫里斯写信给国务卿杰弗逊说：“他在狱中以著书反对耶稣自娱。我倾向于认为，他在狱中如果安分守己，或许能有幸被人遗忘。他若引人过多注意，那把早就悬在他头上的利斧就会落下来了”[3]。

如果不是莫里斯作梗，潘恩本来是可以出狱的。当时潘恩曾向美国求援，要求证实他有美国国籍。否则，雅各宾党既可以他的出身把他说成英国敌侨，亦可凭他曾被授予法国荣誉国籍一事，把他当成国内敌党。无论是敌侨，还是敌党，都难逃一死。莫里斯因前述迪安事件与潘恩失和，这时乘机报复，拒绝证明他有美国国籍。华盛顿正暗中与英国商谈杰伊条约，不想因为潘恩开罪英国，竟也袖手旁观，故作沉默。这时的潘恩真成了“法外之人”。他的朋友见死不救，他的敌人幸灾乐祸。美国曾授予他国籍，拒绝证明；英国取消了他的国籍，却巴不得他被认为是个英国人而被处死；法国仅授予过荣誉国籍，却正好借此罗织罪名。他参加过或鼓动过三个国家的革命，三个国家同时抛弃了他。

四

1794年8月，门罗取代莫里斯，出使法国。这位后来以“门罗主义”出名的大使比他的前任多一副侠义心肠。他惊讶地获悉潘恩还在狱中，于是四处奔走，火速营救，1794年11月7日，在门罗多方斡旋之后，潘恩终于获释出狱。他在门罗夫妇悉心护理下，经过两个多月的休养，才恢复了健康。

潘恩死里逃生，对法国人却从未口出恶言。但他永远不能原谅华盛顿。华盛顿逝世后，潘恩听说要为他树立雕像，曾给受命雕塑的艺术家写道：

“把最冷最硬的石头采出矿坑，
无须加工：它就是华盛顿。
你若雕琢，可留下粗陋的刀痕，
在他心窝镌刻——忘义负恩。”[25]

潘恩出狱后，拿破仑曾访问过他。1797年秋天，拿破仑告诉潘恩：在他的枕下总有一本《人权论》，每晚睡前必读。他也曾宴请过潘恩。席间，他说：“世界上每一座城市都应为潘恩树立起一座金质雕像”。[26]但在拿破仑执政后，他与潘恩的关系迅速冷却下来，因为潘恩厌弃一切类型的个人独裁和残忍行为，拒绝与他合作。

从督政府到执政府，潘恩曾多次表露出一个世界公民的超脱本色。他本不是一个吉伦特党，更不是一个雅各宾派，这时，也不是一个热月党人。他只是个不讨任何执政党喜欢的理想主义者。1795年7月7日，他出狱后第一次出席国民公会，就单枪匹马地向1795年宪法讨战，他斥责这部宪法放弃普选权，规定对选择权的财产资格限制，是背叛了革命的初衷。他还在议会外散发小册子，鼓动法国人抵制这部宪法。为此，他又一次丢掉了议员职位。而雅各宾派的残余势力这时对这部宪法只不过作了些模糊软弱的反抗。

1795年宪法公布后，潘恩和巴贝夫几乎同时产生了这一感觉：只要经济上的不平等现象还占统治地位，就谈不上什么政治平等。从这一点出发，巴贝夫走向武装起义，潘恩是抓起笔书写他的第一本经济学著作——《土地正义论》。他在书中呼吁实行地土改革。他的土改计划，简略地说，就是凡有土地者都把土地捐赠给一个基金会，然后再从这一基金会领取少许现金补贴，作为他捐地义举的报偿。潘恩设想，社会借此能逐步废除土地私有制以及一切建立其上的经济、政治不平等现象，同时，还能避免巴贝夫式暴力剥夺带来的流血和动乱。这一计划今天看来不免浅稚，但在当时

却是一切社会主义者都倾心向往的改革设想。它足以说明这位年过六旬的老人，晚年思想并未失去活力，还在苦苦探索理想的社会蓝图。为此，不惜向空想社会主义思想体系滑动。

1801 年，杰弗逊就任美国总统。潘恩害起了思乡病，日甚一日地盼望返回美国。他对来访者说，他已重操旧业，搞起了科学实验。新近发明有一种新式车轮，准备将它和当年的铁模型一起带回美国。

1802 年 9 月，他应杰弗逊之邀，回到他精神上的故乡——美国。从他登陆那天起，他就发现他回来的不是时候。他正碰在美国革命后宗教复兴的势头上，他那本《理性时代》给他带来了严重后果。联邦党人群起反对他的到来，说他是个“无神论者”，还把他和杰弗逊并称为一对“汤姆”。萨缪尔·亚当斯以新英格兰全体人民的名义恳求他不要再拢乱人心。他彬彬有礼地致书潘恩：“值此教促联合维持和平之际，阁下是否还有意于重煽争辩之恶火？”[22] 邀他回国的杰弗逊这时正为竞选总统苦苦奋斗，为了避嫌，不得不开始回避潘恩，甚至拒绝他在政府中担任公职的请求。最使他寒心的是费城的本杰明·罗什。这位当年《常识》的取名人这时写道：“他在《理性时代》中所宣扬的原则，我觉得讨厌，我都不愿意和他再来往[23]。”

潘恩这时一定觉得，相比现在，北美战争结束后那段“特殊的流亡者”的生活真算不得什么。如今，在他下榻的旅馆周围，入夜就有嘘声。邻居围攻他，连马车也不让他坐。他不得不徒步行走，可是来往车辆又故意溅他一身臭泥。人们总不相信他这个鳏夫能耐住寂寞，于是诬告他与女房东有暧昧关系。甚至只差一点儿了，他就被第三次取消国籍：在他临死前三年，有个地方官剥夺他的选举权，说他是个外国人。他最后几年成了美国社会里现成的攻击靶子。教士们以潘恩的遭遇吓唬会众，收拢人心；母亲使淘气的孩子就范，最有效的办法，就是说一句：“魔鬼和汤姆·潘恩来了！”

1804年圣诞节之夜，有人干脆向他开一枪，枪口离他10英尺。临终前一年，他的头发长得象鸟的羽毛，却没有人到城里为他请一个理发师来，虽然离城不过1.5英里。

1809年6月8日早晨8点钟，世界公民托马斯·潘恩在孤苦无告中含愤死去。纽约只有一家报纸注意到这个人的离去。一个记者在6月10日的《纽约邮报》上草草报道了这条消息。其笔调之轻薄令人难以置信："昨天，他葬于西切斯特县新罗歇儿附近，可能是在他自己的庄稼地里。我不知道他的年龄，不过他活的也够长了。他做过一些好事，可更多的是坏事。"

送葬队伍只有六人，其中还有两名黑人。据他的法国房东波纳弗尔太太回忆，下葬时的萧条场面让人揪心："当棺木落地，墓土撒上时，我站在墓穴的东端，让我的小儿子站在西端。环顾周围寥寥的旁观者，我说：'啊，潘恩先生；我的儿子站在那儿，代表美国向您致射。而我，则代表全体法兰西人民！'"莽莽旷野，只有一妇一孺在代表美法两国向这位合众国的取名人和《人权宣言》的起草者致哀——日后想起，美法两国必定觉得这是它们百年难洗的共同耻辱。

1819年10月的一个夜晚，有个被他的精神所感动的英国论敌——记者柯贝特偷偷起出潘恩的遗骨，运回英国。他本想发动募捐为潘恩建造圣祠。结果除招来一片漫骂，一事无成。英国官方对潘恩耿耿于怀，生不宽容，死不接纳。一个巡街念公告的人，因为宣布潘恩遗骨到达，被官方收监九个星期。柯贝特保留那堆遗骸直到他本人于1835年去世。他儿子继承了那些圣骨。1836年柯贝特儿子破产，圣骨作为他的财产也被没收。可是大法官又不承认那是贵重物品，于是便由一个打散工的老头保管，直至1844年。接下来又转到一个叫B·蒂利的家具商人手里。到了1854年，潘恩的遗骸只剩下颅骨和右手骨了。一位牧师这时突然宣称，他拥有这两块骨头。但后来人们追问时，他却闪烁其词，避而不

答。到现在,连这点遗骨也无影无踪了。

潘恩刚死,即有人向他的一个密友约稿,请他撰写潘恩传记。这位友人回答得很巧妙。他说:“现在还不是撰写潘恩传记的时候。凡想了解潘恩生平的人,可以去读他的作品。他的作品就是他的生平。”我们可以回顾一下他的作品:他有《常识》,反抗那时的政治传统;他有《人权论》,反抗社会传统;他有《土地正义论》,反抗的是经济传统;最后有《理性时代》,反抗的是宗教传统。这样一来,他就把那个年头能得罪的人类权势力量都得罪完了。他从地上打到天上,横扫俗界国王之后,又向灵界国王宣战,最后激起天怨人怨,自然要落个遗骨飘零,死无葬身之地的悲惨下场。其实,他既然死无葬身之地,生亦不该享有国籍,他是世界公民,属于新旧大陆上一切爱好民主的民族。他既不能为他那个时代充分理解和接受,就该让他归属于历史。他来到这个世界时,是个贫民;离去时还是一贫如洗,没有一个亲人,没有一穴墓地,真可谓“赤条条来去”。他完全可以用他的笔使自己成为百万富翁,因为在他那个时代,没有一个人的作品获得象他那样广泛的销路。可是他分文不取,把全部稿酬捐给英、美、法三国的民主事业。这样一个无畏无私的人,才称得上是真正的“两个世界的英雄”。

潘恩的可悲之处恐怕在于他跻身政界,却不是一个圆熟的政治家。严格说来,他只是个带着书生意气的革命家。他尽情泼洒理想主义者的热血,从不知谋略、心计为何物。他既不给自己留后路,当然也不允许别人走些曲径。他与罗伯斯庇尔、华盛顿等人发生的那种同道之争,后人不妨看得轻松一点,就象一根直线在通过几个同向螺旋圈时发生的内摩擦。他那个时代,没有一个人象他那样热爱人权,但也没有一个人象他那样不谙人情。如果两者兼备,他或许就能避免那些痛苦的摩擦和纠纷。哲学家伯特兰·罗素向来不动感情,可是他看到潘恩那样下场,也不禁感叹一声:“一个人即使毫无自私自利之心,也需要有些世故,才能得到赞扬”[③]。

可是罗曼·罗兰却正好相反。他看中的却正是潘恩至死都天真未凿的好斗性格。这位常洒英雄之泪的法国作家为潘恩的悲剧打抱不平,曾预告要给“勇敢的空想主义者托马斯·潘恩”作传,把潘恩列入他的英雄长廊,与贝多芬、托尔斯泰等人作伴。至于与潘恩同时代的那些大革命家、大政治家,他却一个也没放在眼里。

(本文初次发表于《河南大学学报》,1997年第11期)

注释:

①P·S·方纳:《托马斯·潘恩全集》纽约1945年版,第2卷第18—19页。

②转引自哈第《美国第一次革命》,三联书店1955年版,第23页。

③同①导言第9页。

④P·S·方纳:《华盛顿选集》,商务印书馆,1960年版第20页。

⑤A·M·施莱辛格:《民族的诞生》,波士顿1968年版,第176页。

⑥马清槐等译:《潘恩选集》商务印书馆,1982年版,第225至226页。

⑦E·方纳:《托马斯·潘恩和美国革命》,纽约1976年版,第75页。

⑧《美国危机》(第一篇)见《托马斯·潘恩全集》,第1卷第49页。

⑨W·E·伍德沃德:《托马斯·潘恩:美国革命的教父》,纽约1945年版,第251页。

⑩同①第2卷第1106页。

⑪⑫D·F·霍克:《潘恩》,纽约1974年版第124页。

⑬A·O·奥尔德里奇:《理性之士——托马斯·潘恩的一生》,伦敦1960年版,第10页。

⑭同⑬第113页。

⑮同⑬第136页。

⑯E·P·汤姆逊:《英国工人阶级的形成》,伦敦1963年版,第93—94

页。

⑰⑱同⑦第 219、224 页。

⑲《大英百科全书》,伦敦 1957 年版,第 17 卷第 33 页。

⑳同⑬第 176 页。

㉑同①第 2 卷第 1302 页。

㉒同⑬第 205 页。

㉓同⑥第 347 页。

㉔同⑨第 226 页。

㉕同⑪第 315 页。

㉖同⑬第 267 页。

㉗M·D·彼得森《托马斯·杰弗逊和新生的国家》,纽约 1970 年版,第 712 页。

㉘《美国百科全书》,纽约 1980 年版,第 7 卷第 399 页。

㉙此为罗素:"托马斯·潘恩的命运"一文的结束语,参见《为什么我不是基督教徒》,商务印书馆 1982 年版,第 112 页。

托马斯·潘恩在近代政治思想史上的地位

没有一个人知道他的尸骨现在安息于何处，可是他的心则并没有安息。他的思想虽也像他的遗骨一样难以找寻，却已传遍了他魂梦牵萦的整个世界

——丹尼尔·康韦

欧美近代史上，很少人像潘恩那样，一生中在美国、法国参加过两场大革命，在英国鼓动第三场革命，身陷囹圄，还想发动第四场宗教革命。更少有人像他那样将近代先进政治理论投诸实践，并在实践中给予了重大发展。他的著作并不是闭门整理前人思想资料的结果，大多是应时而作的战斗檄文，无意中却给近代政治思想史留下了一份珍贵的遗产，至今还闪耀着不灭的光辉。大多数西方学者至今不承认潘恩是个政治思想家。他们只把他看成一个宣传家、鼓动家，充其量是个小册子作家。西方出版的许多政治思想史专著中，潘恩没有一席地位。也有少数西方学者对潘恩的悲惨命运给予深厚同情，但对他在政治思想上的贡献还是未予充分评价。这是因为潘恩写作时，并不像同时代的启蒙思想家那样只把开明绅士、上流贵妇设想为自己的读者。这个制作过女式胸衣、船桅支索的作者，属于下层人民。他知道怎样用他们的语言说出他们的要求。潘恩生前受尽世人亏待，没有理由还要在死后忍受历史学家的冷遇。他在近代政治思想史上应该享有一个独特的地位，而他本人的理论贡献早已为他赢得了这一地位。今天看来，至

少有下列六个方面为潘恩思想所独有。

一、潘恩的人权论在理论上克服了财权论的局限

潘恩生活的年代以自然法学说为最先进的政治思想体系。他参加的美国、法国革命就思想史意义来说，是自然法学说的实践阶段。自然法体系的旗帜是天赋人权。但是人权的内含却有很大的弹性——它既可能被广义地解释为最大多数人的生存权，更可能被资产阶级狭隘地规定为牟取利润、保护资本的财权。当天赋人权旗帜初提出时，生存权和财权可以互为表里，统一在一个口号里。但是随着资本剥削代表封建剥削成为主导地位的经济关系时，财权和生存权很快就会分裂为资本剥削和反资本剥削的相反要求，获得尖锐对立的不同的阶级意义。这种分裂将导致整个自然法体系的破裂。

在洛克时代，自然法学说已从古典形式嬗变出来，为资产阶级所用。但是人权内部财权和生存权并立的两元局面已经初露端倪。洛克思想之所以进步，就在于他以人权否定神权，又以其中的财权对抗君权。但洛克是个财权至上论者。他在处理财权和生存权的内部关系时，为维持财权，又求援于君权。财产和生存权如果发生冲突，谁是最终裁判人？洛克说：是君权。这样，君权乘隙而人，又回到了放逐它的自然法体系之中。结果，和洛克政治上的三权分立的要求相呼应，洛克的思想内部也出现了一个君权、财权和生存权三权分立的局面。这正是洛克思想的不彻底之处。

到了美国革命时代，君权终于从自然法体系中被驱逐了出去，剩下财权和生存权两者以统一的人权形式支撑着 18 世纪的资产阶级政治思想。财权和生存权这时在理论上相处尚好，是资产阶级早期历史地位的反映。他们和人民大众这时在反封建制度方面有共同语言，他们的要求这时还包含着人民的要求。对资产阶级

来说，人权一度是他们真诚追求的目的。但越往后越成为一个空泛的策略口号，仅用以号召人民力量的支持。他们真正的核心要求却越来越偏向于财权。尤其到了革命后期，资产阶级上升到统治阶段时，君权既倒，财权和生存权的矛盾就公开暴露了。资产阶级以实现财权为满足，人民大众则接过天赋人权这一旗帜，要求兑现生存权。生存权和财权的关系成了对资本主义的新剥削制度是限制还是反限制的关系，昔日互为表里的理论联盟逐渐破裂了。这时，政治上往往发生人民起义资产阶级回头镇压的事件。原来集合在联盟旗帜下的思想家也随之分化，重新组合。1787 年以后在美国，整个《独立宣言》签署者集团开始分裂，杰弗逊和汉密尔顿分道扬镳，形成民主党和联邦党两大派别，就有这方面的思想背景。在近代政治思想史上，从神权——君权——人权，最后人权又分裂为财权——生存权，是一层比一层深刻的理论层次，在这些理论层次上，站着一层又一层的落伍者。反对神权，是大多数自然法学说的信徒经过动摇、观望，最终都能做到的。但要冲破君权，恐怕首先就会引起洛克和拉法耶特的不悦。美国革命的可贵之处就在于能冲破君权的束缚。然而，大多美国革命的领袖却又冲不破财权的限制。有勇气陪着潘恩走到底的大概只有杰弗逊。可是杰弗逊的要人权论又不及潘恩彻底。

在潘恩看来，人民的生存权集中体现为参政选举权。要争生存权，首先就得争参政、选举权。杰弗逊虽然和潘恩一样反对用财产权限制人民的参政、选举权，可是他既不给黑人、又不给妇女以选举权，而解放这两部分同胞，潘恩早在北美战争前就呼吁过了。所以，到头来，只有潘恩走到了自然法体系的极限——对天赋人权说给予他那个时代最大限度的民主解释，一种不仅有利于资产阶级，而且还包容进广大人民群众生存权乃至参政权的解释。他是神权和君权的天敌，自不用说，更可贵的是他和财权也照样无缘（至少在主观上是如此）。他第一次在自然法学说史上公然以追求

幸福权代替财产权，后为杰弗逊吸收，汇入《独立宣言》。他晚年在法国系狱一年，虽然九死一生而不改变初衷。出狱不久就向取消普选权的1795年宪法挑战，抗议无理的财产资格限制，宣称："选举权是保护其他权力的最基本权力，取消这一权力无异于把人民推向奴隶的境地。"[①]阅读他的著作很难找到为财权辩护的地方，触目皆是有关人民参政权、生存权的论述。他一生中似乎很少有约翰·亚当斯和汉密尔顿那样的苦恼：为人权理论的内部冲突而苦恼。他出身于英国社会的最低层。他的阶级地位决定他的人权论总是紧紧围绕着大多数劳苦人民的生存权力。

二、由上述前提又产生潘恩思想的第二特色：自然法学说和空想社会主义思想交相融汇

自然法学说和空想社会主义是十八世纪西方政治思想的两条主线。这两条主线产生于早期资本主义的这一发展特点：它总是在强烈的对抗性中发展，其经济意义上的每一次进步都要带来社会意义上的一次倒退。它每前进一步，都能使一部分人受益，同时又扔下更多的受害者。那些受益者看中它的进步性，提出或拥护自然法学说为它辩护；那些受害者则抱怨它残忍无情，提出空想社会主义批判它，并试图推翻它。但在空想社会主义萌芽阶级，它还不得不从自然法学说的某些理论前提出发，利用其天赋人权、博爱主义等抽象概念。所以，这两种对立的思想体系曾一度是孕育和被孕育的关系。自然法学说孕育了空想社会主义的理论前提，空想社会主义以前者的终点为出发点，回过头批判资本主义。自然法学说在人权论上破裂的终点，就是空想社会主义的开始。空想社会主义是以发扬前者理论中的生存权、扬弃其财权而发展起来的。两者的分水岭就在对待财权——私有制的态度上。后者跨过了财权，最终脱离母体，成长为母体的对抗者。因此，自然法学说

和空想社会主义既是近代前期政治思想史上一度并存的两条主线,又是前后相替的两大发展阶段。由于代表了不同的阶级利益,这两种思想体系通常是由不同阶级的思想家来表现的。但是又由于两者在理论上有相通衔接之处,因而也有出现特例的可能:两股思潮在某一个思想家那里突然交汇,迸发出奇光异彩。只有这样的思想家才可能有幸交汇两股思潮:首先,他要信奉自然法学说,而且特别彻底,以至一直走到了这一学说的尽头;然后,他又得与下层人民——即资本主义发展的受害者保持密切联系,为他们遭到的损害呼鸣不平。能同时满足这两个条件的人是很罕见的。杰弗逊只能做到前者,巴贝夫只能代表后者。独潘恩一身而二任,同时满足了这两个条件。

潘恩终其一生都是在自然法学说的旗帜下渡过的。但他并未受财权观念的束缚。他走到自然法学说的尽头,然后,又跨出一步,提出了一整套只有空想社会主义者才会接受的激进的社会改革方案。他在《人权论》中以几十页篇幅呼吁普及公费教育,设立儿童津贴和养老金,为失业者安排就业门路;与此同时,要对私有财产征收累进所得税,对收入最高者每磅征收20先令。让富人们的金钱向穷人的口袋倒流,这在当时是一般自然法学说的信徒所不敢设想的。伏尔泰在解释"平等"一词时,曾经硬着心肠这样说过:"除非有无穷数量有用的人一无所有,人类是不能生存下去。"[②]如果让他看见潘恩的社会改革计划,他一定又要怒斥"这是想要使穷人掠夺富人的穷光蛋哲学"。

潘恩晚年有一本重要著作《土地正义论》一直没有引起研究者注意。可是正是在这本1796年发表的著作中,我们看到潘恩的经济思想有一次重大飞跃。他和过去模糊存在的阶段和谐观点告别,开始揭露经济领域中的阶级剥削现象。他说:"个人财富是对创造财富的劳动所付报酬过少造成的结果","这一现象的后果就是工人累死,雇主却富上加富"。他以前所未有的激烈程度谴责这

种经济上的不平等现象："文明现在绝对走向了它的反面，在它的内部应该来一场革命。就象死亡和生命被锁链铐在同一个躯体中，贫富悬殊日益在扩大，刺人耳目。穷苦大众正在变成一个世袭的种族，几乎不能自拔。在每个欧洲国家，成百万人的生活状况要比他们出生在文明开始前还要恶劣。"③

对当时占首位的生产资料——土地，洛克曾有这样的区分：土地只有在自然状态下才是公共财富，但在市民社会中，它应该被合法地承认为个人的私有财产。潘恩在《土地正义论》中对此作出了激进得多的回答。他并不反对区分两种财富：一种是自然财富（未开垦的土地），一种是"增殖"财富。问题在于他认为："增殖"财富实际"已附上了十倍于投入劳动价值的价值"，因此他主张："既然个人财产的全部总和，除去个人亲手创造的部分外，大多来源于社会，那么，个人理应把来自社会的那部分财富归还给产生它们的社会。"④他得出的结论为："土地在它未开垦时，曾经是，甚至现在也继续是全人类的共同财富"。⑤

这些思想与早已享有空想社会主义者之称的掘地派领袖温斯坦莱的思想有多大区别呢？正是这些主张：贫困不是自然的产物，而是资本的苦果；贫困的原因在于土地异化为个人私有——使潘恩成为十九世纪欧美土地改革运动的最早代言人之一。不仅如此，欧美工人阶级也在他的思想中听到了他们自己的声音。英国第一个工人政治团体——伦敦通讯委员在潘恩在世时就曾向他致函表示诚挚的谢意。潘恩的追随者中不仅有最激进的民主主义者，还有一大批欧文主义者、宪章运动派等这些早期社会主义分子。到了二十世纪，美国共产党人则把潘恩的名字作为"民主主义传统和社会主义的伟大传统"的象征之一，写上了他们的党章。

三、潘恩是西方思想史上最早划分社会与政府的思想家

《常识》以此观点开篇。在《林中居民信札》和《人权论》中，潘恩进一步阐明了这一观点。西方学者在评价这一观点时，仅仅承认它是近代社会中长期流传的这一观念的起源："管得最少的政府就是管得最好的政府"。[⑥]还有一些东方学者注意到了这点，却莫名其妙地把它说成是无政府主义的开始。他们的共同特点是回避了或遗忘了这一思想所具有的爆炸性革命意义。

几千年来，政府与社会混为一谈，使得统治者在镇压反叛时总能打出代表全社会的旗帜，使得普通人民总是被这一思想束缚：反抗政府，就是反抗社会；政府之敌，就是社会之敌，全体居民之敌。这种害怕被整个社会敌视的传统心理扼杀了一代又一代政府的反叛者。突然听到有人这样说："社会是由我们的欲望产生的，政府是由我们的邪恶产生的。社会在各种情况下都是受人欢迎的，可是政府呢，即使是在其最好的情况下，也不过是一件免不了的祸害；在其最坏的情况下，就成了不可容忍的祸害"[⑦]——反叛者将会怎样地欢欣鼓舞！是潘恩把政府与社会划分开来，劈开了套在被统治阶级思想上的紧箍，给了他们一个论证革命权、反叛权的有力根据：反抗政府，不是与社会为敌，恰恰相反，正是为了拯救社会！在马克思以前，还会有谁能比潘恩对政府持有更轻蔑、更激进的观点呢？

划分政府与社会——这是一个使历代反动统治者都要吓得发抖的革命理论。19世纪的英国工人阶级在向政府发动冲击时，曾经一代又一代的复诵潘恩同时代人约翰·特维尔所说的一段名言："什么时候人们的语言还能叙述那些曾有惠于人类的英雄们的名字，什么时候托马斯·潘恩的名字就将迎着政府的迫害在全世界重新响起。"[⑧]

四、潘恩的社会契约论思想紧紧围绕着社会与政府的对立展开，这使他对社会契约论学说作出了重大发展

在潘恩之前，社会契约论已经历霍布斯、洛克和卢梭为代表三大发展阶段。君主论者霍布斯认为，政府起源于人民之间的相互契约。这一部分人民与那一部分人民相互订约，把全部主权交给了第三者。这个第三者就是政府。最好的政府形式是君主专制。政府起源于人约——这就推翻了政府起源于神意的中世纪观念，这是霍布斯的进步之所在；人民交出全部主权组成政府，从此不得反抗政府，因为反抗政府就是反对订约者自己——这就剥夺了人民的革命权，使专制君主恣意妄为，这又是霍布斯的反动之处。洛克比之霍布斯，前进了两步。第一步是认为人民交出的不是全部主权，而是部分主权。留下的那部分主权(财权和生存权)比交出去的那部分主权(防卫权和惩罚权)还要重要。交出那部分主权是为了更好地保持留下的这部分主权。第二步是主张主权在议会，不在君主。议会以立法权体现主权，君主仅以行政权执行主权。洛克的议会主权说排斥了君主，是一大进步，但同时也排斥了人民主权，故而为卢梭所不满。卢梭因此又提出人民主权说与之相对抗。在历史上卢梭第一次提出了人民主权说，使社会契约论上升到了一个崭新的阶段。这一进步应予充分评价。但是，卢梭为了维护他的人民主权说在逻辑上的严密和完整，又走向了另一个极端。他提出了主权不可分割说和主权不可代表说，结果反而造成实践上的破绽和混乱。主权既不能分割，那么人民在订约时，只能把主权全部交出，这就必然导致一个极权政府；主权不能被代表，只可被直接代述和运用，那就只能要求一个小邦共和国。这样，卢梭的社会契约论只给人带来了一场两难选择：要么是大国极权，要么是小邦共和。在十八世纪的历史条件下，前者是反动的，后者是复古的。两者都没有进步意义。所以，卢梭既推进了社会契约论，又拖住了社会契约论，并使之向后倒退，倒退到洛克后面去了。

把社会契约论从卢梭式的矛盾中解脱出来，使之继续前进的，

是潘恩。潘恩解决矛盾的利器就是他的社会政府划分论。他从人权至上论和政府祸害论出发，首先肯定卢梭的进步；确定主权在民，坚决排斥君主主权论和议会主权论。议会充其量是主权的执行者，不是所有者。然后，他又继承了洛克的合理内核：主权必须分割，这样才能使三权分立成为可能，也不致使人民交出全部主权。只有在人民留有大部分主权，交出的那部分主权又实行三权分立时，才能堵死政府向极权方向蜕变的道路。主权也应该被代表，通过层层选举的代表实现自己。只有这样，才能给大国共和留下广阔的实践余地，才能保证人民渴望民主的愿望不流向复古的方向。

根据人权至上、主权在民说，潘恩又向前跨进一步，认为订立契约是每一代人的权力，不能一劳永逸。他主张，为了防止上一代人订约形成的政府压制新一代人，契约应被每一代人重订或修改。在修约时，政府是被修改的对象，就和当初不能参加订约一样，这时也不能参加修约。他曾用美国1787年联邦宪法对邦联条约的修改过程以及宾夕法尼亚州修改州宪的过程为例，论证过这一观点。"在修改宪法的两个例子中，当时的政府都没有参与。在关于宪法的形成或修改的原则或方式的辩论中，政府无权使自己作为辩论的一方。宪法(政府是由宪法产生的)并不是为了那些行使政府职权的人的利益而拟定的。对所有这些事情，有权作出决定和采取行动的是那些出钱的人而不是那些得钱的人"。[9]

这是当时最先进的社会契约论。杰弗逊说他在《独立宣言》中引用过《常识》。他从《常识》中采择的精华就是这种主权在民，人权至上的思想。从他如何修改《独立宣言》可以清楚看出潘恩思想的影响。《独立宣言》前言部分从初本到定本有十处改动，其中改动意义最大的是对政府职责的规定。在初本中，《独立宣言》列举了生命权、自由权和追求幸福权这三项天赋人权之后，说："为了保障这些目的(ends)，所以才在人们中间成立政府。"定本改为："为

了保障这些权利(rignts),所以才在人们中间成立政府。"[10]从"目的"改为"权利",既是为了使人权的提法更确切,同时,显然也是要表明政府的作用不是实现待取的人权,而是保持既有的人权。这就把政府的职责由积极的、主动的意义降为消极的、被动的意义,随之也就降低了政府对社会的地位,提高了人权对政权的优先地位。用潘恩的话来说,那就是:"政府本身不拥有权利,只负有义务。"[11]由于《独立宣言》的历史地位,包含其中的潘恩思想对后来资产阶级近代宪政体系的建设产生过深远影响。

至于潘恩的社会契约必须被每一代人修改的观点也曾被杰弗逊所继承。1786年,潘恩把这一哲学观点具体叙述为:每过30年,每一项法律都应被下一代修改或作废[12]。30年后,1816年7月12日,杰弗逊才在那封著名的致塞缪尔·克切瓦尔的信件中重述了这一思想。这时,他根据欧洲最新的死亡率统计资料,进一步推算出"宪法修改的周期应以十九年或二十年为宜"[13]。

五、潘恩在近代政治思想史上最早呼吁在大国范围内建立共和政体,破除对英国君主立宪政体的迷信

在美国独立战争发展到距共和主义革命只有一步之隔时,不少人曾预见到了这一前景,却不敢出来大声疾呼[14]。《常识》写成后,拉什和富兰克林、萨缪尔·亚当斯等人都读过《常识》手稿,并作了一些改动。但潘恩注意到,有两个字眼这些绅士们一直避免说出:"独立"或"共和"[15]。可是,如果回避了这两个口号,尤其是后一个口号,那将是个什么局面?用潘恩的话来说,"美国的独立如果不曾伴随一场对政府的原则和实践的革命,而单从它脱离英国这一点来考虑,那就微不足道"。[16]

北美事件波峰相逐,经历有经济斗争、民族战争和民主革命三个阶段。英、美冲突最初局限于征税与反征税的经济范围。那时

北美人民的口号是:“无代表不能征税!”他们要求的是在大不列颠内的参政权,以保护殖民地的经济利益。1775年3月,帕特里克·亨利发表那篇著名的演说,发出“不自由,勿宁死”的誓言时,北美人民才明确意识到经济冲突之外,还有不可调和的民族矛盾。斗争由此进入第二阶段民族斗争。这时,北美人民的近代意义的民主革命要求却并不强烈。如果北美斗争停留在这一阶段。尽管最终还会取胜,但结局很可能是;赶走了英国的总督,民族获得独立,却恢复英国式的君主立宪制。

就在人们徘徊于战争和革命之间,很可能步入迷途的时候,1776年1月,潘恩的《常识》出版。他不仅呼吁独立,而且还喊出了共和的新口号:“让我们为宪章加冕!北美的法律就是国王!”这一声喊,犹如划破黑夜的枪声,惊世骇俗。北美人民从此意识到,他们肩负的不仅仅是为十三州本土而战,而是为旧世界的非殖民地化而战,为新世界的共和政体而战,为在地球上开辟一个崭新的资产阶级民主革命时代而战!“推翻国王这一称号,把它分散给有权享受这种称号的人民”,“只要我们能够把一个国家的政权形式,一个与众不同的独立的政体留给后代,花任何代价来换取都是便宜的”。以潘恩的共和主义新口号为标志,北美民族战争获得质变,嬗变为革命。北美斗争就此上升到了第三阶段,也就是最高阶段:资产阶级近代民主革命。

潘恩把独立和共和联系在一起,把一个民族的斗争和全人类政治制度史的共和时代联系在一起,使得北美事件摆脱一国局限,成了共和政体的一次“辉煌日出”,傲视当时旧大陆上星罗棋布的大小宫廷——这一历史功绩是同时代任何思想家都难以企及的。以往对《常识》的评价往往局限于它呼吁独立的现实影响,却忽视了它呼吁共和的划时代意义。事实上,当时“独立”的口号已经为帕特里克的誓言发出。潘恩首创的口号不是“独立”,而是“共和”。潘恩当时最大的反对者也不是独立党人,而是那些在“独立”问题

上暗暗赞成他，而在政体问题上却公开反对他的人。如约翰·亚当斯，即称他为"灾星"，害怕他的共和思想为平民所用[17]。现在，谈到近代共和政体的起源，人们只注意到《独立宣言》，说它是近代共和政体由理论转向实践的伟大转折的标志，可是，《独立宣言》表述的那些思想早已在《常识》中以更酣畅更动人的语句表述过了。马克思说过，美国是"第一次产生伟大民主共和国思想的地方"[18]。历史学家应该承认，在那块土地上，托马斯·潘恩就是提出那一"伟大思想"、实践那一"伟大思想"的第一人。

潘恩又是这一思想的传播者。美国革命后，潘恩的视野转向欧洲。当时欧洲思想界对美国革命的共和思想还很隔膜，盛行的还是对英国1688年光荣革命中建立的君主立宪政体的迷信。1790年11月，英国辉格党人领袖柏克出版《法国革命感言录》，激烈攻击法国大革命，无形中给了潘恩一个阐述美国共和思想的好机会。潘恩以《人权论》反驳柏克，首先批判英国制度，扫荡流行欧洲的"英国热"。

柏克声称，英国人民无权受法国影响，起来反抗自己的政府。理由是：1688年建立的议会向威廉和玛丽作过声明："上下两院议员们谨以人民的名义，最谦卑地最忠诚地表达他们自己和他们子孙后代永远顺从之意。"

潘恩抓住这一论调，层层剖析。他说："詹姆士二世因擅自建立权力而获罪被逐，但是这个罪过竟然为放逐他的议会以另一种形式重演。"詹姆士二世同1688年议会擅自建立起来的那两种权力"在专制无理方面，性质肯定是一样的。唯一不同之处是，一个是对在世之人僭权，另一个则对未出世的人僭权。"[19]"人不能以他人为私产，任何世代也不能以后代为私产"，所以，"死后统治的狂妄设想是一切暴政中最荒谬而又蛮横的"[20]！

潘恩揭露：统治者用遗嘱转让他们的权位，把人民象荒野里的野兽一样移交给他们指定的任何继承人——这就是英国议会政体

据以建立的原则。这样古老、这样丑陋的制度应该趁早结束。

英国绅士视若圭臬的改良主义政体就这样第一次被一个来自底层社会的思想家揭开了幕布:读者看到,他们所崇拜的那一制度内里原来浸透着多么浓厚的中世纪色彩!

当时,在欧洲也有人抵制过英国政体,例如卢梭就曾提出过共和国思想。可是,他从前述主权不可分割、不可代表的理论中却得出了代议制和三权分立不可取的结论。这就封闭了共和政体在大国范围内的实践可能。他所提出的用以对抗君主立宪制的是简单的直接式民主制。这只是一种偏激的空想。人们难以设想,一个既没有三权分立,又没有代议制的共和国是什么?那只能是一个全体居民相互熟识,一个早上就能召集起来的农业村落。所以,尽管卢梭对共和国倾心向往,却注定要把它封闭并窒息在一个小国寡民的范围之内。卢梭提出的共和理想是一个死胎。死胎不足以对抗他所厌恶的英国式君主立宪政体,也不能说服他的欧洲读者,相反,只能加深欧洲人对共和政体的偏见。撕掉卢梭的封条,把共和国从小国寡民的可怜疆域内解放出来——这是潘恩在美国号召实践并已实践成功的事业。现在,在批判了英国议会政体之后,他回过头来要做的,就是向欧洲居民介绍这一伟大实践,向他们耐心地解释这个新共和国何以能在一个数倍于英国本土的广大地域内矗立起来,又何以能获得持久的生命?

什么是一个大国最好的政府体制呢?潘恩回答:"把代议制同民主制结合起来,就可以获得一种能容纳和联合一切不同利益和不同大小的领土与不同数量的人口的政府体制"。"代议制集中了社会各部分和整体的利益所必须的知识。它不让知识和权力脱节,摆脱了一切个人的偶然性"。"这是所有政府形式中最容易理解和最合适的一种,并且马上可以把世袭制的愚昧和不稳以及大众民主制的不利一扫而空"。

潘恩使欧洲人看到,美国新政体的活力就在于代议制和大众

民主制的结合。因此,雅典人只能在小邦之内实行的,美国人就能在大国范围内推行;因此,雅典仅成为"一个古代社会的奇迹",而美国则"成了一个现代社会人人赞美的目标和典范"[21]。

《人权论》出版对海峡两岸思想界的影响是难以估量的。在英国,一位学者认为:"发生在柏克和潘恩之间的这场大辩论可能是英国历史上曾经发生过的意识形态论争中最有决定意义的一场论战。"[22]英国匠人曾把歌颂这本书及其作者的歌词填进国歌,走街串巷吟唱。在法国,《人权论》曾象《圣经》般传诵,教育了整整一代人。大革命前夜,法国舆论倾慕英国政体,法国思想界的泰斗教导人民追随英国。法国革命是在上述舆论和教导中孕育起来的,但是一旦进入实践,它却迅速地摒弃了英国模式,转而追随美国革命的共和主义。发生这样急剧的转折,首先就是和《人权论》的巨大影响分不开的。

六、潘恩的自然神论思想具有浓厚的无神论倾向,别具一格

1794年潘恩在法国狱中著书,试图发动宗教革命。在难以想象的艰险困厄中,他写就《理性时代》一书。后人不应该把《理性时代》仅仅看作是一本与政治无关的宗教著作。当时的欧美社会,宗教是哲学与政治的中介。宗教上出现的变动有时比政治变动还要影响深远。潘恩期望于宗教革命的正是这种政治性的连锁反应。

他在书中说:"我不相信犹太教会、罗马教会、希腊教会、土耳其教会、基督教会和我所知道的任何教会所宣布的信条。我自己的头脑就是教会。"他逐篇分析《圣经》,结果认定"这是一本谎言、罪恶和亵渎(上帝)的书"。他希望,"指出《圣经》是伪造的,这样,由于把它的基础拆除,建筑在上面的迷信结构就会立即全部倾倒。"尽管他声称自己是个有神论者,但他仅仅虚尊了一位上帝。他把与上帝发生交流,使人感觉上帝存在的一切事物——教会、教

义、《圣经》、启示、忏悔等等一扫而光。这种手法太容易使教徒们想起一种叫做“清君侧”的中国策略了。而且，教徒们还有根据说他虽然留下了一个上帝，但他对这个上帝的信仰只不过是出于一种无可奈何的心情。因为他说过：“人可以和上帝的名称联系在一起的唯一观念，就是关于第一原因的观念。虽然什么叫做‘第一原因’是不可思议而难以叫人想得明白的。但人们终于相信了它，因为不相信它的困难要大到十倍。”“我们不得不信仰一个永久存在的‘第一原因’……而人则把这个‘第一原因’叫做上帝”。[23]

这样谈论上帝，与其说是宣称神的客观存在，勿宁说是承认人的主观局限。这样的信仰，毫无虔诚可言，完全是不得已而为之的权宜之计。这样的上帝，只有逻辑上的意义，没有宗教上的意义；只有认识论的意义，没有本体论的意义。所以尽管他一再声明，他不同意无神论的过激倾向，尽管他通过一种奇妙的逻辑把基督教说成是无神论，但“无神论者”的“恶名”还是像飞去来器一样回到了他自己头上。

当时欧美社会中的自然神论者并未与基督教会公开决裂。启蒙学者们议论起教会来可谓处处留神。他们大多认为自然神论是上流人士的精神专利，不希望底层百姓来分享，没有一个人像潘恩那样“带着一把利斧在基督教的森林中行进”，一口气砍掉了创世传说、伊甸乐园、耶稣复活、圣灵显迹、启示预言，砍掉了一切与启示宗教有关的事物。他砍完了这些，自然神论还能和基督教同床共梦吗？在潘恩以前，一个人在相信自然神论的同时，还可以心安理得地信仰，至少可以劝别人去信仰基督教。现在，这种二元论的宗教诡辩还能站住脚吗？从前，他撕碎了国王、议会的权威，现在他又来撕碎教会和《圣经》的权威，并抽空上帝的权威。他反对人间的君王，还能得到某些党派的欢迎，而今他反对天上的君王，却受到几乎全体地球居民的一致抨击和厌弃。难怪他被人称为世界头号异教徒，难怪他当年的那么多密友——杰弗逊、萨缪尔·亚当

斯、本杰明·拉什等人都为《理性时代》感到难堪、恼怒，纷纷与他疏远甚至绝交。正如他的《常识》、《人权论》使他走到自然法学说的尽头一样，他晚年的这本《理性时代》，也把他带到了自然神论思想的最远境界。不过这一次，可是个世人难容的境界。

美国历史学家贝林说："除了马克思，潘恩是有史以来最好斗的一位小册子作家。"⑫确实如此。他是这样好斗，以致与人权除外的一切权力为敌。他的著作几乎构成了一场对十八世纪社会的全面挑战。他也有缺陷，有矛盾，有一切思想家都无法避免的时代局限。但他被诽谤，被故意遗忘，却并不是因为这些，而是因为世人所难接受、学者所不习惯的敢于实践、勇于战斗的美德。可是，恰恰因为这种美德，西方近代政治思想史的这一页才放射出了逼人的光芒。

（本文初次发表于《陕西师大学报》1985年第1期）

注释：

①P·S·方纳：《托马斯·潘恩全集》，纽约1945年版，第2卷第571页。

②北大哲学系编：《十八世纪法国哲学》，商务印书馆1979年版，第91页。

③④⑤同①第1卷第610—617、620、611页。

⑥⑦马清槐等译：《潘恩选集》，商务印书馆1982年版，第3页。

⑧E·方纳：《托马斯·潘恩和美国革命》，纽约1976年版，第233页。

⑨同⑦第254页。

⑩J·博伊德：《独立宣言——托马斯·杰弗逊的改定》，普林斯顿大学1945年版，第19—21页。

⑪同⑦第254页。

⑫同①第2卷第395页。

⑬P·S·方纳:《杰弗逊文选》,商务印书馆1963的版。第60页。
⑭参阅D·F·霍克:《潘恩传》,纽约1974年版,第40--41页。
⑮A·O·奥尔德里奇:《理性之士——托马斯·潘恩的一生》,伦敦1960年英文版,第53页。
⑯同⑦第225—226页。
⑰B·贝林:《美国革命意识形态的起源》,哈佛大学1967年版,第288页。
⑱《马克思给美国人的信》,人民出版社1958年版,第76页。
⑲⑳同⑦第117—118、116页。
㉑同⑦第244—246页。
㉒同⑮第186页。
㉓同⑦第372—373页。
㉔同⑰第286页。



第四辑

瘸腿的雅各



随风飘去

——读《生命中不能承受之轻》

一

20世纪还没有结束，性急的西方评论家就已评出这个世纪最优秀的哲理小说来自于东欧，来自于一个弱小民族的笔触。1985年，捷克作家昆德拉因写出《生命中不能承受之轻》而声名大作，不得已，赴耶路撒冷领奖。在欲辞不能的窘迫中，昆德拉突然想起了一句沉睡千年的犹太古语，脱口而出：

人类一思索，
上帝就发笑。

是什么使得评论家们那样躁动，是什么又使得作家本人如此窘迫，如此无奈？

二

昆德拉讲了一个故事。故事由一个医生、一个女记者、一个讲师和一个女画家组成。故事的背景是1968年捷克事变，整个民族的灵魂都轧有坦克履带轧过的花纹。这四个人大彻大悟，或隐居

乡野，或远走异邦，以超脱红尘。比起当时他们那些留在城里的朋友们，这四个人更进一层。他们看到了城市里那股黑白相混的灰

在这个以污染著称的星球上，大气层到处飘浮着媚俗的分子。人们吸进的空气，每一口都是有毒的。每时每刻，癌细胞像玫瑰一样开放，抽水马桶如百合花般升起落下，城市中千家万户流出的酱油如圣油般到处流淌，你能真正脱俗吗？有人因为媚俗而成功，有人因为反对媚俗而获更大成功。现在，有一个叫做昆德拉的作家写出了一个反对媚俗的故事，获得了评论界的欢呼。他已经走到悬崖，站在悬崖边上了，脚下是如潮般涌来的滚滚俗流。他是脱俗而出呢，还是一跃而下，卷入一个更为湍急的漩涡？昆德拉，你欲哭无泪，昆德拉，你欲罢不能。

人类一思索，
上帝就发笑！

（本文初次发表于《解放日报》，1989年12月23日）

平静的坏心情

我的母校有一位教授，1957 年是个右派，在一个历史危难时刻，他却出来公开揭发他的学生。从来只听说老师保护学生，没听说过有老师大义灭“生”。此事一出，舆论哗然，一直传到千里之外，传到我耳里。但是，在一个偶然的机会，我又听说他另外一件事：他曾写信告诉北京的另一个学生一定要买到《顾准文集》，好好研读。他自己读完，写有一长信，激赏顾准的精神，为顾准生前的磨难大恸！

万没料到他还有这么一手，这一下轮到我为难了。直到今天，我也琢磨不透，怎么能把这两件事统一在一个人的身上？我只好这样想：人只要离开具体环境具体利益的纠缠，都会浮现出与具体行为截然不同的另外一面？

可见距离的重要。人性中多少东西，只有在拉开足够的距离后才能出现？在这个世界上，永远看不够的，就是人性，最不能把握的，也是人自己。实在没有办法，只能给人性预留各种可能，各种不可预测的故事。

我的叙述就从这个无可奈何处开始。

缺 席 者

不要去张望谁在发言，谁在出席。要记住的是谁在缺席，哪一副刀叉的后面是空缺。

出席者用眼睛可以看到，用耳朵可以听到。缺席者看不见，听

不到，肉体的五官对缺席者失效。只能动用另一副五官才能知道缺席者的存在。缺席者早已出席，所以我说，对缺席者要默识，而不是张望。

结束这桌喧闹的晚宴，并不是由于后来者与先到者争夺座位，而是因为早在其中的缺席者突然开口说话。

缺席者是一个人，还是一个事件？也可能只是一个常识。常识只是一个短打，既不穿燕尾西装，也不着花翎礼服。因此，不必打听缺席者是谁，只要在一个热闹的宴席上，记住常识可能缺席，这就够了。

缺席者的出席

最基本的运算符号是加与减。一个话语世界的形成就是由无数个廉价正数组成的。在这个长长的运算系列里，只有一个负数，但是它被一个括号括起来了。它是负数，它只能沉默。它是被括号挟持着参加了这场只加不减的运算。然而，它是一个不祥的异数。它的沉默，预示着这一长列和式的虚假之和迟早有一天会发生颠覆。

每一个时代都有括号，都有被括号括起的缺席者。正数是热冰，一群热闹的浮冰，他们的职业是配合括号，以浮冰砌成一堵墙，将负数冻结在里面。但是一旦括号脱落——括号是与负号一起脱落的，负数以正数的形式露显本身，缺席者说话，那一堵墙就会倾塌，在此之前的言说就会瘫软在地，成为一摊等待晒干的水。

感谢括号

括号有巨大的威力，括号能强迫一个负数以正数形式加入这场加号家庭的游戏。由于它被括起，它左右的正数才那样轻佻，那

样放肆。正数们依偎着那个括号，就像无数宠妾依偎着一个帝王，欣赏一个囚徒——尽管戴着镣铐，也只能与他们共同起舞。

括号是与负数前面的负号一起脱落的。那时，负数变为正数，缺席者变为出席者，下一轮正数挟持新负数的宴席就开始了。在这场有正数、负数、括号组成的宴席中，永远站在那里欢呼的是那些正数，后来发言的才是那些迟默的负数。然而，永恒的赢家却是那个什么都不是的括号，它总能括住点什么。有谁能永远居住在那个括号里，以始终缺席为代价，抵消括号的永恒优势？

先感谢括号吧。它是正数的寄主，也是负数的护使。它表面上使正数与负数的运算得以延续，暗地里鄙视正数，将那个珍贵的负数小心翼翼地隔离。括号对负数是又敬又恨，对寄生在它两侧的正数则从不尊重。有时它发怒，并不是因为恼怒括号里的负数，而是要抖落两侧过多的寄生者。它比正数更离不开负数，它才是最关心负数，甚至与负数相依为命的人。

再一次感谢括号。它使缺席者钳口，又为缺席者监守。当无数出席者任意挥霍甚至提前透支语码时，幸亏有括号，以它的狞厉夹具，终于括住了一些什么。

余　数

面对自然，人生永远是一堆偶然的沙粒。因此，人生永远留有一幸：人身难得。

那么，人身最难得的是什么？是“余数”，是经过社会整合以后，剩下最后那一点加减乘除除不尽的“余数”、小数点后的“余数”。

面对宇宙，人身是“余数”；面对历史，艺术是“余数”；面对国家，宗教是“余数”；面对白昼，夜梦是“余数”；面对成人，孩子是“余数”；面对你自己，你的记忆是“余数”。

应该经常清点的就是这些除不尽的东西。这才是最后剩给你的财富，这才是提醒你还有一具人身的证据。

珍惜这一声“不”

人是被抛掷到这个世界上来的。被抛掷的时候，根本不会征询你说“是”，还是说“不”。你被一个无言的巨大的“是”抛掷到这个时空区段。你所有的反抗就是从学会说“不”开始。一个具体的、有声的“不”，相对那个抽象的、无声的、如天幕般笼罩一切的“是”，实在是太渺小、太微弱了。

然而惟有这一声“不”，才是你获得具体存在的开始，应该珍惜的就是这一声“不”。

第二条命

人并没有选择生，却都接受了生。人可以选择死，却大多不选择死。人就这样与生相连，居然还到处说人生，人生一词就这样流传开来了。这是从不必想，但是只要一想，就觉得最为乖谬的地方。

然而，不是说只有学会说“不”，人才开始了自己吗？

所以以后的“不”，都是以默认最初那个“是”开始的。而恰恰那个“是”，是惟一一个不是你发出的“是”，但是它竟决定了一切，它高出以后发生的所有“是”与“不”。你一生中所说的“不”加起来，也没有那一个“是”大。这样一种“生”，确实是比“死”还要可怕，还要不堪重负。在这个意义上说，我敬佩所有的自杀者，他们是用最后一个“不”，否定了最初那个“是”。只有最后这一个“不”，才是与最初那一个“是”是等值的。也只有等到这样一个“不”发出，最初那个“是”才低下了高傲的头颅。

还有没有稍微折衷一点的办法，让我们这些怯弱的普通人不说那个最后的“不”，或者在说那个“不”以前，活得还像个“不”呢。

大概只有一个办法，那就是再长出一条命来，一条与肉体生命对位而立的精神生命来。只有这一条命——第二条命，是从你最初说出的那个“不”开始的。

我思来想去，人生所有有关精神的事物，就是在这样一根退而求其次的妥协基础上长起来的。然而，为什么经常发生那样的事，有人为了第二条命，却拼掉了第一条命？

这是因为第二生命的出现是软弱的妥协结果，第二生命是已经退了一步，退到无路可走的地步再长出来的。从一开始，它这软弱的东西，就成了一个脆弱的东西，刚性的东西。这一点与第一生命恰恰相反，第一生命开始时不经你同意，就狠狠一摔，突然冒出来的东西。它是以刚性的形式开始，以后就充满妥协，每走一步，都会东倒西歪，时刻准备让步。第二生命在出生时把该让的东西都让完了，以后每走一步，都会带有无路可退的意味。所以，这个软弱的第二生命反而比刚性的第一生命更为刚性，一碰就要拼命。

人为了区区精神尊严，为何要付出那样大的肉体代价？原因可能就在这里。

青年难，中年亦难

青年时代犹如水漫金山。

待大水退去，看清来路，方觉后怕：有多少死路，竟然在不经意间一跨而过？有多少断潢绝港，当年浑然不晓，竟然轻轻跳过？

也会出现更多的遗憾与愧疚。那就是当年留下的一串脚窝，留着一汪残水，映照着你当年的面影，等着你回来忏悔。

中年似乎明白了些，但中年有中年的危险。

中国人总结一个正派人的精神阅读史，只有两句话：少不读

《水浒》,老不读《三国》。我真想再加一句:死不读佛老。至少,这里有中年的危险。中年的危险就镶嵌在从《水浒》到《三国》之间。

人生交往也就是这么几个境界:十几岁时,相互渗透;二十几岁时,相互塑造;三十几岁时,相互对话。这三个过程是自然过程,无需人努力,岁月会促成。接下来第四个过程极为危险与脆弱:要么是相互敌视,要么是相互欣赏。相互敌视是顺势而下,相互对话多半不能成功,对话失败,一转弯就是相互敌视。

只有相互欣赏,是惟一人为努力的结果。它需要胸怀、幽默,还需一份对有限认识和无限世界的无奈。你能达到相互欣赏吗?太难了。

我也努力做到相互欣赏,却十有九败。后来想出一种苟且之策,不能相互欣赏时,那就相互遗忘。

有断交,方有至交

"扑通"一声,一个人掉海里了。

"啊,朋友,这世界上本来就没有朋友。"——遥远的星空后面,有亚里士多德这样说。

我想绕到友谊的背面说友谊。

直到发现并且接受对方的缺陷,你才能说,我和这个人有可能建立友谊。在这之前,我们只能说是熟人而已。然而,有多少熟人是被误认作友人啊。

人世间值得珍惜的不仅有友谊,有时可能相反,更值得珍惜的是那种没有尘利俗念的分歧。因为这种分歧有时比相互迎合,更能测试一个人是否有境界经历一些精神事件。一个庸俗的人一生也许会有无数个朋友,因而也会有无数纠葛,却没有资格经历一件像样的精神事件。

在这块土地上，只有很少人，在很少的时候，因为很少的机会，才有幸产生那种值得珍惜的分歧。

友谊有时是在盛宴中结束的。

你被你的熟悉的老友安排在一张陌生的桌面上，与一群陌生的客人挤坐成一圈，这时候只有老友与菜肴是熟悉的，其余皆陌生。

多种主题压缩在一张桌面上，每一位客人与主人的个别情谊统统都被主人的这种集体性安排异化了，异化为一种毫无个性的陪客。要么是陪主人，帮助他完成这种对友谊的集体性打发，要么是陪客人中的一位显贵，成了地地道道的陪衬。

友谊走到这一步，成了主人必须费心安排的应酬，或是主人精心组织的陪客。只要出席这种邀请两次以上，你就应该知趣了。

都说“天下没有不散的筵席”，似乎席散人方散？恰恰相反，是席聚人散，席面越豪华，友谊死得越苍凉。席面一开，友谊即死。

有断交，方有至交。

不问又何妨

朝廷与江湖的现代换算，也就是体制内本单位同事与体制外的私人社交。两者分别牵扯着人的生活资源与精神资源，边界互动，此消彼长。

一地鸡毛，有何可言？不过，绝大多数中国人确实老死于由本单位同事交织而成的那一堵鸡毛墙内。

能够踏破这堵软墙者，在国内已算得是一条好汉，够夸奖一阵了。继此之后，还能勘破江湖者，又有几人？所谓江湖两忘，不应该只有一忘，只忘朝廷。还应该再进一忘：身在江湖，心忘江湖，连相濡以沫那点神话也勘破。可是如此一来，这个人就惨了，那就活

该他进入王国维比喻的第三境界：

昨夜西风凋碧树，独上危楼，望尽天涯路。

这时可就觉得高处不胜寒了。登得危楼者，多半呛一口冷风，赶紧下楼，要挤回地面的人群中去取暖。

剩下危楼拍栏者，禁不住另一诱惑：登高离天近，要问天意何在，要问此意谁会？

这就有点多余。不问又何妨？

能谈友谊的时候，固然好。人生最残酷的，是到了连友谊都要勘破的时候。男儿有泪不轻弹，不是未到伤心时，而是未到寒心时。

天地之寒，不及五内之寒。人不畏群，人畏独己。最后一个人，恐怕是在拍完栏杆以后，被自己的独影吓瘫在地的。

平静的坏心情

这是一个阿谀女人的时代，是按照女性口味设计的时代，从男人的发型到汽车的造型，连革命史都有阴火虚热的谀词。

卢森堡有言：当街头只剩下最后一个革命者，那人一定是女性。我相信这句话，因为我看到过几乎快接近这一事实的现象。但是，这样的女性往往伴随着另一种性格因素，那就是病态的狂热，由于精神世界失去平衡而产生的狂热。这种狂热使人想起一个盛满沸水的密封容器，只开了极小的一个口子，而且是开在底部，于是，滚烫的热水就带着高压急泻而出！于是，一些优秀女性的精神状态往往处于两极：要么是在世俗的沼泽地里打滚，要么是在滚烫的热水中煎熬。

看来，需要有一种平静的坏心情？只有平静的坏心情才能燃烧长久。如果是闷在盖子里烧，那就更要冒蓝火，不要冒虚火。

知识分子

说完女人，该说到知识分子了。写下这四个字，我心头就发紧。

在这块土地上，我已经不承认我是一个知识分子了。如果一定要逼我说我是个知识分子，那我只能低头嘟哝一句：我是个因为瞧不起知识分子才被罚入知识分子的知识分子。

为学术而学术。

就这句话的精神而不是职业分工而言，我看到过两个人有这一气概。一个是证券商人，他白天管理他的股市营业部，晚上在他的经理室电脑上敲打他的近代海军史；一个是房地产掮客，他白天在工地，晚上进入范仲淹传记。

这两个人都不在学术界。他们也不知道为学术而学术的口号，他们的学术活动，只不过是一种业余爱好。

荆轲：夫子，代秦王受此一剑，如何？

孔子：汝余勇只能售此，吾死有余辜矣！

文人：街上的证券营业部比米铺还多！

券商：文人嘴里的文化比街上的厕所还多。

还有所谓对“五·四”以来甚至戊戌以来知识分子激进思潮的声讨。

这场声讨历史上的激进主义的批判热潮，是现实生活中知识分子补交的一份集体检讨。贩夫卖浆者流，为之齿冷，愚夫愚妇亦能家常道来：这岂不是搬起石头砸自己的脚？

我始终怀疑他们的前辈有力量能做出这样一块大石头，更怀

疑他们的后辈有力气能搬动那块石头。只怕是打肿脸充胖子,一口吃进激进主义,吃成了一个浮肿的胖子。那一脸的浮肿是被打出来的,五指印痕未退,竟来人前充胖子。

顾城自己说过,中国的知识分子在 1911 年以前就已死绝。我同意这一判断。这样,我就有理由将顾城世纪末之死与刘大华世纪初之死作一比较。两人只有一点相同,都死在异国他乡,死在流亡之旅。除此之外,皆如云泥之别。由此可见一斑,一个世纪内,这个民族的知识界走出了一个多么惊人的下降线。

一代不如一代,连流亡者都不例外。

只能谈学理。

我举双手拥护学理,但我讨厌有一些学理之下的心理。

迷信学理者,大致有两类。一类是真诚迷信者,对这类朋友只需说,存在大于理性,因而也大于所有学理之总和;那些能够反映到知识分子纸面上来的学理,只不过是存在之沧海一粟。

还有一类巧伪人比较讨嫌。对他们,最好关闭五官,视而不见。实在缠不过,那就只能从低调进入,慢慢揭示其肺腑。

在某种特定环境中,某种回避现实的态度,是应该得到尊重的。甚至连回避、软弱、世故、自私这些人性的弱点,即中国人所谓的人之常情,也应该尊重。

回避? 回避并不可耻,回避有时是一种审时度势的理性;

软弱? 软弱也不可悲,软弱是培养精细理解能力的必须代价;

世故? 世故也不可恶,世故反映了险恶世道下读书人惯常的自我保护;

自私? 自私也不可鄙,只要在合理范围,自私是应该得到保护的人权;

但是有一点不能遗忘:所有这些心理都会渗入你的高贵学理,以及这种渗入对于学理正常发展造成的损害。这种伤骨不伤皮的

内在伤害，当然包括我自己，包括我写这篇文章时内心那种读者或能体察的特殊心态。我只是不敢把这些人们应该体谅的人性弱点说成另外一副高贵的样子。比如，把回避说成超脱，把软弱说成迂回，把自私说成无欲，把世故说成深刻，把形式说成实质，把嬉戏说成解构，把自欺说成勘破……最后，是把前现代说成后现代，把所有外来学理符号弄成内在心理的精致包装，把一些迫不得已的形而下生存哲学，涂抹成另一种形而上的高贵时尚。

每天这种时候，我就禁不住要作一种很不知识分子的恶作剧：将形而上的学理符号还原为形而下的心理。

你就这样说知识分子？是的。他们不就是那群有各种心理暗疾的人？他们的缺陷不见得比他们的教诲对象少，他们的理由却多得太多。所以，区别知识分子与老百姓的标志，有时不在于后者有多少缺陷，而有于前者有多少借口。

让我再一次呼唤常识，趁早结束这一不愉快的段落，我那群惹人爱招人恨让人愁的病态人物！我涕泪横飞的中国！

记　忆

你每天都尾随着我，我走不进你；
你每天都汲取着我，我走不进你；
你每天都面对着我，我走不进你；

我以种种形式捕捉你，
书信，谈话，日记？
你却一一闪避。

你是生命的原罪，你是生命的分裂。
你才是彼岸，

不在外，而在内。

我问：是我吗？
你问：是你吗？
我将随你而去，你却永不回来。

第二副五官

创世第一天，上帝说要有光，于是就有了光。但是，光只能停留于任何物体的面，于是所有的事件只能发生在面上。我们看到了面，接触到了面，面与面的接触产生了人与人的各种事件。在这个意义上说，人间万象确实是色式皆空，是面上的游戏。

上帝只有自然光，终于有一天，人发明了X光。这样，人就看见了第二副五官。一副在你的面部，组成通常所说的容貌，它们负责你对外界物质事物的感觉与反馈。还有一副五官，藏在你的内心，构成你对外界精神信息的感觉与反馈。

我相信，人心内部的那一副五官不及外面的那一副。当然，这首先是指美丑。五千年进化史，尚没有证据足以说明人类内心那副五官的进化程度赶上了外面那一副。及至现代，天知道有多少化妆品在滋润着外面那副嘴脸！

然而我主要想说的还不在于美丑。我想说的是人心内的那副五官的功能，其健全程度始终落后于外面那一副：

有些人的内心缺耳朵，无法做一个耐心的倾听者，甚至干脆是聋子；患有这种缺陷的人必然伴随另一种缺陷，既然内心那张嘴巴太大，总是聒噪不已；

有些人的内心缺鼻子，再加色盲，于是辨别不出精神信息的色彩与气味，他可以把精神世界阅读成一本无色无味的数理教科书；

有些人的内心缺眼睛，至少有眼无珠，谁知道他看到了一些什

么？

让我们赶紧在眼睛这里定格！

看看人的眼睛，它是内外五官惟一共有的一副器官。内心明亮者眼睛也明亮；内心灰暗者，眼睛也灰暗。不止这些，它还能出卖主人更多的信息。悲凉、温暖、友善、自私、猥亵、崇高、单纯、天真、世故、算计、狡黠，所有这些抽象的名词在眼睛这里才获得了具体的颜色。所有的事物都会欺骗你，只有眼睛不会欺骗你。我时常痛悔，为什么遗忘了当初那个人的眼睛？

上帝，我一想到眼睛，就浑身战栗。怎么会有眼睛这样的造物，竟能把精神在瞬间点化为物质？上帝，这就是你尚留人世证明你还继续存在的惟一遗迹？

上帝啊，你还在等什么

如有上帝，上帝该是黑色的，因为在人的种种官能中，只有沉默是黑色的。

感谢上帝，你在给予我们这么多官能以后，没有收回最后一个否定性官能，这就是沉默。这是惟一一项否定性官能，仅此一项，足以配平另外五项官能。那五项官能，已经像五张被用旧的纸币，滥用过度，又脏又皱。

还要感谢上帝，在我们如此滥用其他次要官能，独独遗忘最后一项也是最好的一项官能，以致这一官能已经大大退化的今天，还是没有收回这种官能。

我的上帝，你还在等什么呢？

最后一个棋手

上帝在等最后一个棋手。

无论是走过的路口，还是正在走的路口，永远有另一种可能，却永远无法兑现或演习另一种可能。没有实现的可能是无限的，已经实现的可能却是惟一的。

我久久地注视着这个惟一，不寒而栗。

我明白了人们为何迷恋棋道。只有在棋枰上，人们才有可能通过复盘退回原路，重演在来路中已经被放弃过的那一系列可能，也就是说，有重述可能的可能。而在生活中，面对可能，人们只剩下“知道”二字可说。除此之外，别说重演这种可能，连如何重述这种可能的语言符号也消失得无影无踪了。

可能的敌人不是别人，而是可能自己。一旦可能实现了一次，所有其它可能都被扼杀了。在沉默的可能世界里，每时每刻都在进行一场无声的战争，刀光剑影，无声无息，那才是一将功成万骨枯的世界。让可能保持着可能，这是一种残忍，近似溺婴。让可能实现可能，则是另一种残忍，近似集体屠杀。可能，你是一个多么惹人怜爱进退两难的精灵，又是一个多么残酷的精灵，多么自虐的精灵！

被可能捉弄着的人们，他两眼迷惘，只剩下手里那一把棋子了。他只有在棋枰上，以一种极其粗陋的棋语在笨拙地追述着可能，摹拟着可能了。

观棋者不语，不语者观棋。那个抛撒下无数棋子，然后再抽身俯瞰人间所有棋枰，却保持超然冷笑的旁观者，他是谁？

听，他终于笑了，而且笑出了声。他是惟一可笑者，只有他才能在棋手们全体垂首的时刻发出得意的笑声。我在他的笑声下发抖。

但我更敬畏那个被掀翻了棋盘，连最后一只棋子都被剥夺的棋手，此时却佝偻而起，无声地伸出一只手，默默邀请那个笑得浑身颤抖的观棋者，那个惟一可笑的观棋者。到这种时候，人世间所有的轻浮笑声才会收敛，包括那个非人的属神的笑声。

这才是最后一盘棋，最后一个棋手。

禅心剑气相思骨

多少次谈起谭嗣同？多少次想起谭嗣同？

“禅心剑气相思骨，化作樊难一寸灰。”他是在担任军机章京之前，著有《仁学》的。他不是不知道天地不仁，以万物为刍狗。他已经彻悟到天地大悲这--层了。都说悲天怜人，其实悲天者难怜人，怜人者不悲天，悲天当然比怜人高远，他竟然愿意为一个低微的怜人事业投身、献身！大多数读书人是悟不到悲天这一层的，极少数聪慧者一旦读破，立即将其捂住，如窃得至宝，怀揣兜内，掉头而去。

惟有谭嗣同不。他早就勘破了这一层，却还端坐在那里。也许他对大小高下、远近凡圣，看了个齐物通透？大悟者方能行小。故而能坐而说大，起而行小，为那点区区小业从容就义？可怜夜半虚前席，不问鬼神问苍生。他就是这样走进菜市口的。

就这样想起谭嗣同，就这样想到夜半魂归，似有气息相通，却又无影无形。仿佛已经接近？却又不敢趋前，不敢启问，不敢以那样的语气惊动这样的亡灵。然而，无数杂乱的腿，无数肮脏的笔，却抢先奔去了。我听到他们的声音，就像听到丧钟响起，我看到他们的笔，就像看到盗墓者的腿。

这个人说：“我已经这样了，你们当自重，当自重。”

骨纵相思当寸断，禅心难付剑与箫，只有这“一寸灰”可以守望了。就留着那一点禅心，一缕剑气。

（本文初次发表于《天涯》杂志1996年第3期）

让人为难的罗素

——读《罗素与中国——西方思想在中国的一次经历》

大陆中青年学界在反思“五四”思潮。这样的反思有积极意义,只恨相见太晚。反思中,也有这样一种观点在流行:“五四”中西思想交汇,保守主义者与激进主义者分别师承英、法,从英国过来的保守学理则受保守主义者欢迎。依此推理,自然就鄙薄法国,崇尚英国,似乎英国知识分子都是保守型君子,法国人多为轻浮的激进分子。五年前,我自己也是这样一种观点,并试图以这样一种认识重新梳理法国左翼传统对中国近代观念史的影响。我将这一源流称为“法国病”:好言革命,动辄起义,中国近代意识形态的血液里即有这一成分,至今尚未淘洗。

如此二分法一开始亦无大错。但是一旦流行,而流行往往反而意味着凝固,凝固为一种流动着的僵硬模式,事情则会走向反面:就史实层面而言,可能削足适履,简化甚至歪曲“五四”中西思潮交汇时那些错综纠葛的历史事实;就现实层面而言,或许会以反思“五四”激进思潮为学理托辞,抢先责难并抛弃知识分子理应承担的社会责任,而真正应该淘洗的那些思想观念却遮盖起来,不去批判。这样,一场健康的反思还未走完正途,即有可能从反思走向绥靖,中途变质,变质为一种曲学阿世的时尚。事实上,一种过分的倾向已经发生,某些观点嫌否定“五四”还不够,要一直否定到辛亥,甚至否定到戊戌,即为显例。我个人以为,保守主义的精髓,是求社会发展、文化建设与人格发育的平衡,而不是偏向另一个极

端。在扬弃法国式革命狂热的同时，是否应该把知识分子理应担当的社会责任从那张皮上小心剥离下来，"保"而"守"之，这才是一种健康的保守主义态度？然而新出的危险却是，不倒脏水倒孩子，脏水还在荡漾，孩子却可能已经扔了。

最近读到一本中国人写的《罗素与中国——西方思想在中国的一次经历》，或许有助于思考这一问题。

伯特兰·罗素的名字，对今天的读书人来说，已经耳熟能详。这个人的一生，令很多人羡慕，不仅仅因为其寿命长，情人多，更重要的是，在学术成就与社会责任两方面，他都未偏废，而且达到了两个高峰。读罗素的学术著作，冰清玉洁，如不食人间烟火；读罗素的时评政论，则道义澎湃，每当社会发生重大事件，都能听到他不畏权势的激越抗议。几乎难以设想，像他这样的纯粹学者竟也会因为不同政见，两次入狱，最后一次是 1961 年，当时已达九十高龄。百年人生，他始终将知识关怀与社会关怀这两个似乎水火不容的极端，相溶于一身，肯定很不容易。但是有罗素这一成例，也许有助于说明，"铁肩担道义，妙手著文章"，是个知识分子可以坚持至少可以向往的境界？

可惜，1920 年罗素应梁启超等邀请，来华讲学，没有取得相应成功。相比他的辉煌一生，这是一次令人遗憾的思想旅行。当时，正是中国"五四"运动的第二年，炎黄青年如火如荼，翘首以待，无论是激进、保守，对他都是满怀期望。结果罗素不激不慢，不温不火，既劝中国人走国家社会主义道路，又对正在试验这一模式的布尔什维克持严肃批评，使得当时的中国人大惑不解，始而期望，继而失望，最后是讥评四起。罗素在华讲学期未满，主客双方都觉得尴尬起来，以致罗素后来是带着遗憾，带着不满，离开了中国。

先说两国政府的态度。

英国当局因为罗素在一次大战期间参加反战运动被监禁过半

年，对他始终心怀猜忌。1920 年 10 月 12 日，罗素在上海上岸，中国学界的接待人员尚未赶来码头，英国驻华使馆与伦敦的外交部、国防部即已函电交驰，意欲趁其码头彷徨，立足未稳，干脆撵回英国。以后罗素在沪、宁、杭、京讲学十个月，始终处在英国情报机构的“内控”监视之下。

北洋政府方面，1921 年 3 月间，因其在华宣传“危险思想”，也曾考虑过要将罗素驱逐出境。所谓罗素的“危险思想”，可能是指一篇被上海共产党组织印为传单的《共产主义理想》。但是，《共产主义理想》主要是从理论上阐释共产主义合乎人类理性，并没有直接号召中国人从事共产主义运动。北洋政府几次犹豫，最终没有下手。

被当局如此猜忌者，而且还提供过危险的“小册子”，按中国人的逻辑，是应该受到在野一方激进党人的欢迎了。比如说当时的“南陈北李”?

按照《罗素与中国——西方思想在中国的一次经历》一书所叙述的罗素在华日程表，李大钊与罗素似乎没有接触。从陈独秀的态度推测，李对罗素可能是敬而远之。陈独秀参加过北京七团体欢迎会，以后听罗素讲演，越听越觉得不对劲，熬不住，给罗素写过一封信，请教疑难：“近来中国有些资本家的政党的机关报屡次称赞你主张中国第一宜讲教育，第二宜讲开发实业，不必提倡‘社会主义’，我们不知道这话真是你讲的，还是别人弄错了呢？我想这件事关系中国改造之方针，很重要，倘是别人弄错了，你最好是声明一下，免得贻误中国人，并免得进步的中国人对你失望。”[①] 据称，罗素曾给陈独秀写过复信，可惜中途遗失了。不过，按罗素当时的思想状况以及陈独秀没有下文，这封信即使有，也不太可能使陈独秀满意。

这时，《新青年》编辑部分裂，“问题”与“主义”之争已经爆发。罗素来自英国，具有鲜明的逻辑实证主义经验论色彩；胡适导师杜

威尔推崇罗素是世界三大哲学家之一，比他自己还高明；罗素显然不会简单赞同"主义"派，而且确也引起了"主义"派的不满；这些情况都该说明罗素理应得到"问题"派的青睐。结果也奇怪，胡适对罗素访华十分冷淡，并不热情。当时赵元任准备应聘为罗素作翻译，胡适即警告赵不要上梁启超"进步党"的当，力阻他为罗素效力。以后，始终也不见罗素与胡适交往的记载。

那么，对罗素热情最高的是谁呢？可能是当时难以归入某一派别的张东荪。然而，张东荪期望最高，失望也最深。当年张东荪二十出头，身任《时事新报》和《改造》杂志主编，又兼上海中国公学大学部主任。他是通过阅读罗素的《自由之路》等著作成为基尔特社会主义者的。罗素来华之初，张东荪表示对他"崇拜到了十二分"，他还建议罗素"实地去研究中国的同业公会，因为欧洲中世纪之基尔特已经无存了，不能不在中国寻其遗迹，从此遗迹上或有些贡献也未可知"。

意外的是，罗素在中国时间越久，与他的思想距离便拉得越大，最后竟至于建议中国仿效苏俄，走"国家社会主义"的道路。罗素离华半个月后，张东荪终于发表了一篇《后言》，抱怨罗素"自己的思想还未确定，如何能知道我们呢？"张东荪奚落罗素是说"梦话"，并断言罗素"对于中国情形毫无所得"。

毛泽东的态度也有点意思。罗素在长沙讲演《布尔什维克与世界政治》，润之先生当时在场。有些史籍还说罗素讲演时，他担任过那次会议的秘书，不可谓不热情，题目也非常配他的胃口。但是听完讲演，毛泽东给遥在法国勤工俭学的新民学会友人写信，冷冷说道："理论上说得通，事实上做不到"。[②] 大概是因为罗素在这次讲演中，虽然为布尔什维克的经济模式辩护，却尖锐批评了布尔什维克政治体制。

北大师生自发组成了一个"罗素学说研究会"。罗素在华的主要时间后来就是在这里传业释道，每周参加一次他们的英文讨论

会，每两周参加一次他们的中文讨论会。一位自称已经研究"哲学"多年的成员，在参加了该研究会第一次讨论会后，便写信给赵元任抱怨："我发现他的研究班仅仅局限于技术哲学，这使我很失望。现在我冒昧要求不再参加以后的讨论会。这并不是因为我对那些问题望而生畏，而是因为我对技术哲学几乎毫无根底，也几乎毫无兴趣。"[3]

感觉苦恼的不仅是中国学界。献花、掌声过后不久，罗素自己的感觉也逐渐败坏。从来华第三个月、赴京第二个月起，罗素即开始有怨声："当一切都变成了例行公事，中国的欢乐便消失了。"[4]他感到，与北京的学生们在一起，对他本人的哲学进展毫无帮助，因为中国学生的基础知识太差，真正能领会罗素纯哲学的中国人其实很少，与他们讨论高深的哲学实际上是徒劳无功。罗素原是应邀到中国来讲述哲学课程的，但他刚来中国就发现中国的主顾们兴趣不在这里，"他们不要技术哲学，他们要的是关于社会改造的实际建议"。[5]罗素断言，"中国非常压抑，它正在朽败腐烂，就像晚期的罗马帝国一样"。[6]

对于那个名盛一时的"罗素哲学研究会"，罗素后来也不无揶揄，说他们"除一位逊位皇帝的侄子外，全都是布尔什维克分子"。他个人对布尔什维克分子抱有西方自由主义知识分子特有的同情，当时还利用他的特殊身份帮助过中国学生进入苏俄。[7]从他的小册子《共产主义理想》曾被上海的中国共产党人当做传单印发，甚至可以推测他已知悉中国共产党当时在上海的创建活动。[8]但罗素的改良主义与和平主义信念使得他最多同情这些新的政治势力，不可能直接主张中国人组成像苏俄那种党纪严厉的政党并诉诸武力。至于北京学者群中的社会主义，罗素观感更为不佳。1920年12月24日致柯莉信中，罗素写道，中国的社会主义者"两手抱胸，高谈阔论社会主义，而日本人、俄国人、英国人、美国人则都忙于掠夺中国的富源"。

使人气馁的是，罗素甚至还透露出当时在华的杜威表面上不说，骨子里也有同样的失望："中国人没有心肠、懒惰、不诚实。他们将赈灾事务全部推给欧洲人，而且他们的政府极端腐败。绝大多数学生愚蠢而又胆小。我并不真地认为我在此间所做的一切有什么价值。杜威夫妇在此呆了一年，他们已完全失望。"⑨

这场"西方思想在中国的经历"，实际上是在还没有结束时就已经结束了。

造成这一局面的原因，可能得从罗素在华讲演的总体内容去寻找。罗素在华发表的哲学主张以五大讲演著称：《哲学问题》、《心之分析》、《物的分析》、《数学逻辑》和《社会结构学》。此外，为满足中国人当时对社会政治思想的渴望，他有过两场关于布尔什维克主义的讲演：《布尔什维克与世界政治》、《布尔什维克底思想》。告别中国时，发表具有临别赠言性质的演说《中国到自由之路》。综合这些言论，他的总体特点是：

第一，在哲学方面，罗素一贯主张将神秘臆想拒之门外，只有具备较高自然科学素养者，才能登堂入室。他是由数学入哲学，而不是由文学入哲学，他所认可的哲学是建立在自然科学最新经验的基础上，与玄思冥想无缘。他拒绝黑格尔式的欧陆哲学，开辟了数理逻辑实证主义。对于听众而言，连杜威也承认："有人说，世界上真能够懂得数学和哲学的人，至多不超过二十人，我既不是二十人之一，我也不能懂得。"⑩

第二，在社会政治思想方面，既同情苏俄革命者的社会主义理想，亦批评苏维埃政治体制的压迫性弊端。罗素来华前曾经专程访问苏俄，对苏俄模式有褒有贬。让中国听众困惑的是，他不认为苏俄的弊端是出于对西方主流文化的反叛，相反，他认为苏俄的弊端——政治权力的高度垄断——是西方财产寡头体制的翻版。他是最早向中国建议采纳俄国经济模式的人，然而，也是最早提醒中国防止俄国政治弊端的人。这样的观点反映了一次大战后西方优

秀思想家对社会主义理想的普遍向往，同时亦保留了英美自由主义传统的可贵底色。这与当时中国思想界的大幅摇摆，要么是西化，要么是拒斥西化的俄化，有很大一段距离。

第三，他强调知识分子的实践精神，厌恶中国人的坐而论道。他在梁启超、丁文江给他举行的饯行宴席上说，中国要有“一打好人”（Goodmen），敢于承担责任，敢于将自己的思想付诸实践。临别演说《中国到自由之路》对中国人提出十几条建议，最后一条是把那“一打好人”扩大为“一万名果敢坚毅之士”（Resolutemen）。然而，这样的“一打好人”、“一万名果敢坚毅之士”，肯定不是布尔什维克式的革命家，而是像罗素在英国参加的费边社式的知识分子，有自由主义理念，又能脚踏实地，坚韧渐进。

不难想象，中国听众面对这样的讲演，会出现什么样的面部表情。尽管听讲人数不会太少，但是内心的疑惑与误解则难以掩饰。

中国的知识传统以文学性文人型著称，而不是以科学性学者型见长。它能哺育出大批文人，乃至过剩，却难培养出在质量与数量上合格够用的学者。由此养成的中国知识传统，实际上只成就了一个文人传统，而不是学者传统，至少前者要比后者强大。所谓儒林不胜文苑，自古皆然。每当思想激荡的年代，涌进哲学大门的多是文学青年，至今还是如此。要无数文学青年像罗素那样以冰冷的数理逻辑来思考纯粹哲学，建立纯粹的知识关怀，而且还要拒绝与文学化思维特征天然接壤的欧陆思辨哲学，就“事”论“事”，不能玄思冥想，真比杀了他们还难受。即使在今天，知识界也还是如此，未必能达到罗素的要求。此其一。

其二，在社会政治思想方面，他固守英国哲学传统中源远流长的怀疑精神，同时亦不缺乏法国人文传统中的热血担当。他号召中国人迅速发展工业大生产，同时又劝中国人警惕社会有机化对个人自由的侵害；他建议中国人效法苏俄走“国家社会主义”的捷径，同时又指出“国家社会主义”的政治体制并不美妙而且病弊丛

生;他鼓动中国人迅速培养起爱国热情,同时又要求中国人必须将爱国热情严格控制在适足以救国的高度;他赞成中国人从事社会政 治运动,但又要求中国人保持平和沉静的心态;他希望"少年中国"中间产生成千上万"果敢坚毅之士",但又避而不谈他们是否应该组成纪律严明的政党。这样一种社会政治思想,如果一定要放在英美模式与欧陆模式的对立背景中考察,可以说它既非英国的保守主义,又非法国的激进主义,实际上剔除其各自负面因素,综合了两种知识传统的正面因素。对于当时习惯于非此即彼的中国人来说,这样综合性的思想主张,实在是难以把握。

其三,论实践履行,罗素与中国人面对黑暗专制的传统态度也有距离。中国人的习惯:不是去造反,就是受招安,要么揭竿而起,要么缩头作犬儒,独缺当中那种既不制造革命又不接受招安,耐心对峙,长期渐进的坚韧精神。作为费边社成员,罗素赞成的实践方式是:每天前进一寸,不躁不馁,既不狂冒进,亦不受招安;面对不良政治,纵使十年不"将"军,却无一日不拱"卒"。要中国人接受这种费边社式的耐心、沉着、坚韧,需几代人的磨砺,实在是太为难他们了。

罗素可能不知道,这些一时无实用价值的思想,对中国人早说了 80 年。就中国人的思想长程需要而言,罗素这些西方思想,倒像中国人所说的"中药",治本不治标;就中国人当时的短程需要而言,反而是一副陌生而又遥远的"西药",远水解不了近渴。一直到现在,中国知识界也未必具备这样的平衡能力,在知识关怀与社会关怀两个方面,能够兼行并举;于此同时,在道义承担与渐进实践之间,又能保持必要的张力。相反的情况倒时常看见:社会情绪高涨时,纷纷放弃知识关怀与渐进实践——一轰而起,见好就上;社会情绪一旦低落,或者仅仅是暂时转移,则纷纷躲避甚至责难社会关怀与道义承担——丢盔弃甲,见坏就收。能够克服这种陋习,始终保持平衡,培养一种真正英格兰作风——见好就收,见坏就上,

而不是相反,实在太不容易了。然而,这又是至关重要的一点,是衡量知识界是否成熟的标志之一。

1921 年 4 月 28 日,罗素给英国情人的一封信中说:“患病之前我就已讨厌中国的北方了,这里很干燥,而且人也冷酷无情。我深感疲惫,归心似箭。”[11] 不难想象,罗素在华十月,表面虽然热闹,内里知音难遇,甚至连像样的对手亦难寻觅。其实他是半年不到,即萌去意,后来因病拖延五个月,亦如置身沙漠,只盼早归。拖到七月,能够策杖而行,他终于告别中国学界,与杜威同一日离开了北京。

罗素离开之后,中国知识界面面相觑,亦觉尴尬。随后,对他的影响力之大小,发生了一场争论。由梁秋水当社长而雇佣外国人 Josef·W·Hall 当主编的英文报纸《北京导报》,于 1921 年 8 月 4 日发表了一篇社论,说罗素的思想并未为中国的青年所欢迎,罗素对中国并未产生深远的影响。丁文江在该文发表的第二天即致信《北京导报》编辑部,要求他们撤回这篇评论。丁文江指出,罗素在哲学和社会思想方面必将在中国造成既深且远的影响;正是罗素使中国人第一次认识到哲学应该是对所有科学进行综合的结果,社会改造必须以丰富的知识和深思熟虑为前提。“罗素学说研究会”的成立、罗素演讲录的广泛刊载和流传、罗素患病所引起的普遍忧虑、罗素发表告别演说时听众的拥挤程度,都表明罗素深深地打动了中国人的心灵。[12]

平心而论,丁文江过高估计了罗素在华影响。这位在英国受过良好训练的科学家可能是按着他自己对罗素的深入理解,来理解中国听众的理解能力了。

不妨承认,罗素的中国之行是以两方面的失望结束的,而中国人的失望甚于罗素,还是一种双重失望。

70 年前的中国人感到失望,是因为罗素没有提供一个一面倒的意识形态以解渴;70 年后的中国人忙于以激进与保守的二分

模式切割“五四”思潮，同样会感到失望，因为无法把他纳入一个要么激进要么保守的简单模子里，甚至会感到恼火。怎么会有这么一个思想家呢？既激进，又保守，或者说既非激进，亦非保守，说他是个激进的保守主义者好，还是个保守的激进主义者好？既有英国人的冷静，又有法国人的热血，或者说是既非英国，又非法国，他是个英国式的法国人呢？还是个法国式的英国人？既然有激进色彩，为何受中国的激进主义者冷遇？既然有保守主义倾向，为何又得不到中国保守主义者欢迎？太让人别扭了。总之，四不像，非驴非马，无论用什么模式，都套不进去，让你左右为难，过去为难，现在继续为难。让人为难，让一切简化模式为难，这才是罗素，这才是真正思想家、真正思想史事件的应有内含。可以说，一部思想史，就是由一系列为难人物、为难事件组成的。罗素中国之行，也许并不成功，但是这场不成功的思想旅行及其主客两方的错综反映，却对那种有关英法知识分子传统、有关“五四”时期中西思潮交汇的简单化模式，构成了一个有趣的挑战。它促使人们重回错综复杂的历史事实，贴着地面运行，怀疑那种非此即彼的二分法；问题一旦想得复杂，那种不是激进就是保守的僵硬模式就会松动；某些似是而非的虚假学理——比如说以批评“五四”激进主义为名，张冠李戴，暗行绥靖思潮的时髦观点，也就多少露出一点破绽了。有这样一条积极意义，罗素 1920 年的中国之行，不也留下了一些可取之处？

是不是罗素太特殊，不能代表英国思想家保守主义的集体性格？也未必。英国哲学家柏克的名字现在是京沪知识界较多引用的一个热点。就我所知的有关柏克那一点史料，我觉得中国知识界对柏克的热衷，似乎也不全面。人们感兴趣的是柏克抨击法国大革命的那篇在英国议会上的讲演，但是忽视了柏克曾经热情支持过美国革命反叛英格兰本邦，而且与 18 世纪最激进的流浪革命家托马斯·潘恩一度是莫逆之交，国人皆曰可杀，柏克却为潘恩提

供自己的庄园，衣食住行，好生款待。英国知识分子未必都像中国知识界在今天所想象的那样冷血，连柏克都有另外一面。保守主义者多半出身贵族，在政治风浪中，且不论政见离合，对待落难对手，起码具备骑士侠义的一面。中国知识界离开这一点而奢谈保守主义，谈得再好，也只是让这些昔日贵族讥笑为小郡市民的假冒伪劣。当然，真正能够避免法国知识分子的革命狂热，同时又能凸现知识分子社会良知的典型，确实不是古典的柏克，而是现代的罗素。

丁文江估计罗素来华的影响，是夸大了些。当时情况下，罗素不可能在逼窄如中国的思想小峡谷中赢得多少真实的掌声。尽管如此，倘若实在要找出一个较能全面体现罗素精神的人——既不放弃知识关怀，又不因此而放弃社会责任，既履践社会责任，又不因此陷入革命狂热，可能还真不是那些一线领袖，而是像丁文江这样的二线人物。在中国近代知识分子历史中，丁文江是个很值得注意但至今还没有引起注意的人物。在学理层面上，他有形而上眼光，能够超越实用主义的狭隘眼界，领会罗素纯哲学价值。这在当时并不多见，甚至超过了胡适。但在实践层面，他又是个最具形而下实干精神的人。“五四”之后，他提出中国的责任不在武人、政客，就在几个有责任能力却不敢承担实践责任的知识界领袖，“天下事全看我们‘少数人’的志气”。能够这样看天下者，就不仅需要知识，还需要一点胆识。而知识与胆识的关系，大概是十桶知识也未必换来一滴。他发表“少数人的责任”一文，以及后来的“好人政府”主张，明显有罗素“一打好人”思想的痕迹。他提倡知识精英走出象牙塔，面向大众，承当改良社会的实践责任，点着胡适的名，告诫青年“不要上胡适之的当，说改良政治要从思想文艺下手”。经如此棒喝，胡适从善如流，方承认丁文江坚持的认识——社会改革只有在一种政治进步的环境中才能成功——有几分道理，于是南下上海，协助丁文江创办以社会评论为主的《努力周刊》。《努力周

刊》每期一篇社论，点评一周大事，文风朴实明快，几与贩夫走卒引车卖浆者流口语相通，栏目名称就叫"这一周"。如此朴素而又醒目的栏目，现在岂能多见？这样优秀的地质学家，才是真正贴着地面运行的人。后来，即以《努力周刊》为阵地，丁文江、蔡元培、胡适、梁漱溟、李大钊、王宠惠、罗文干、陶行之等十六位中国知识界著名人士1922年5月联名发表《我们的政治主张》，酿成中国现代史上第一次稍为有点模样的自由知识分子运动。此时距罗素离华，已经将近一年。之后，再陆续出现梁漱溟的乡村建设，陶行知的平民教育，以及胡适之在《努力周刊》以后的《独立评论》等等，都可以看作丁文江所呼吁的"少数人"起来承担"责任"，或者说是罗素所希望的"一打好人"的实践运动。像丁文江这样的"一打好人"，在今天的聪明人看来，几乎是一打幼稚的童话，至少是不识时务，说不定还有法兰西嫌疑——"不守学术本分"。然而，他们所具备的形而上学理背景一点不比今人薄弱，当年却能扑下身在形而下层面实事实干，这才是罗素精神的真正传人，亦是中国知识界最难产生而又最需要产生的人。

可惜，正如常识所知道的，他们都已经死了。

（本文发表于《读书》1996年第一期）

注释：

①《陈独秀致罗素先生底信》，《新青年》第八卷，第四号。

②毛泽东致蔡和森信，1920年12月，《毛泽东书信选集》第五页。

③Coken Chen致赵元任，1920年12月10日，原件存罗素档案馆。

④1921年1月31日，罗素致柯莉。

⑤罗素致柯莉，1920年10月18日，原件存罗素档案馆。

⑥同上，1920年11月25日。

⑦见Chen Ting－Fan致罗素，1922年12月，此信对罗素的帮助表

示感谢,原件藏罗素档案馆。

⑧见《先锋日报》(Dairy Herald)1921年10月19日。

⑨罗素致柯莉,1920年12月3日,原件存罗素档案馆。

⑩上海《民国日报》,1920年3月23日。

⑪罗素致奥托林。

⑫丁文江致《北京导报》编辑部,1921年8月5日,原件存罗素档案馆。

狐狸当道与刺猬得势

我的讲演大致分这几个部分:第一个是问题之由来;第二个是静态逻辑,对这个问题作静态逻辑的分析;第三个是动态环境,这个问题一旦进入社会实践,它呈现出怎样丰富的图画;第四个是怎么看待90年代学界的时风转向,80年代学术界是一种风格,90年代又是另外一种风格,怎么变过来的,变到今天,利在哪里,弊在哪里,下一步可能是什么状况。

问题的由来,要从李泽厚先生说起。李先生80年代以后在海外发表了很著名的一本书——和刘再复先生的对话体,《告别革命》。他认为90年代是一个思想淡出、学术凸显的时代。这个命题,我个人觉得在事实描述上是正确的,发生争议,可能是在对事实的价值判断上。是无条件地赞成这样一个趋势呢,还是有所保留,希望它走得更好一点,提出一些新的说法来。针对李先生的这个提法,上海的王元化先生后来在他的《学术集林》创刊号的编后记里就提出,希望能够看到有思想的学术和有学术的思想。

从中国几千年有学术以来,就不断地发生思想为主,还是学术为主,两者何轻何重的争论……一种是刺猬,一种是狐狸……

这个问题的静态逻辑,就是撇除它和社会实践、社会万象发生的联系,仅仅从抽象的逻辑层面来看,我觉得不是这个时代所独有的现象。从中国几千年有学术以来,就不断地发生思想为主,还是

学术为主，两者何轻何重的争论。西方也有类似的问题。这个问题很大，它实际上是人类思想的一个共同的难题，而不仅仅是中国人现在感觉到的。中国历来有汉宋之争，汉学重小学，重考据，重训诂，宋学重义理，重微言大义，实际上已经触及到思想和学术何者为重，何者为轻，或者两者是不是能够有一个良性的关系这么一个实质性的问题。英国思想家以赛亚·伯林在分析19世纪俄国思想的时候，用西方人特殊的语言来分析精神活动的两种类型。他打了个比喻，一种是刺猬，一种是狐狸。在西方的言语当中，狐狸是什么呢？狐狸只知道一件事情，对这件事情非常精通，这件事情之外它不关心。显然，狐狸的性格类似于我们的汉学，或者类似于重学术轻思想这样一种性格。以赛亚·伯林又说，还有一种精神活动的方式是刺猬。刺猬知道很多事情，每一件事情都未必有这件事情的狐狸专家知道得更精细，但是刺猬有把学术提升到思想，形成某种体系，给予统一回答，或者是给予一个体系化回答的雄心。狐狸和刺猬在西方学术思想史上也是反复不断地出现。伯林说俄国的思想家当中，最典型的就是托尔斯泰，托尔斯泰骨子里是一只狐狸，但是他非常想做刺猬。所以伯林分析托尔斯泰的《战争与和平》，以一个思想家而不是文学家来分析文本，说托尔斯泰描写具体的情节、人物性格、心理活动非常出色，这是一个狐狸的本行，做得非常好。但是托尔斯泰还有野心，想做刺猬，于是就在1812年俄国的卫国战争，重大的历史场面，他插进去打了两场冗长的历史哲学的讨论，一个文学家去讨论历史的偶然性和必然性，发生大段的刺猬式的语言。伯林认为，托尔斯泰做狐狸是成功的，做刺猬并不成功，但他一心想做个刺猬。伯林分析19世纪的思想家用了这样的概念，我觉得这概念大体类似于中国的汉学与宋学，也大体类似于到了90年代回顾80年代，再看今天的走势所产生的学术和思想之间应该是什么关系这样一个问题。所以这不是我们一个时代孤立的问题，也不是一个中国人才思考的问题。

就西方来讲，柏拉图时代基本上是刺猬当道，街头都是思想家。公元前五到六世纪有过一场跨世纪的街头大辩论，那时，苏格拉底等人就站在街头，沉思一与多、本质与现象，人到底知道多少东西，人有没有可能知道事情等问题。这是典型的刺猬性格。柏拉图是从刺猬到狐狸的一个转折，柏拉图肯定是一个刺猬，大刺猬，有雄心的刺猬，但是他第一次在西方思想史上创立了一个专门的学校，就是阿卡德米，后来阿卡德米本身就成了学术、专业学者、学究气、学院气的专业名词。柏拉图创立阿卡德米学校，有很多专业上的要求，门口挂着一个牌子——"不通几何者不得入内"，经过多少次的训练及苛刻的淘汰以后，五六十岁出来，可以做国王，就是哲学王。这个训练的过程，实际上是人类思想上第一次压缩刺猬性格，培养狐狸趋势的大转折。阿卡德米之后，亚里士多德起来，亚里士多德虽然跟柏拉图师生不合，他们在很多方面代表了人类两种思想活动，但是在把思想学术化、学术分工化这个方面，他是顺着柏拉图的方向又大大地跨进了一步，以至于我们称亚里士多德是人类思想学术史上第一个把各种精神活动给予分科分类的人。从古代的刺猬到柏拉图、亚里士多德的狐狸式的学术工程建设以后，人类的思想活动在大多数时候、大多数场合下，只能够在学院里进行了。在学院里进行的这种狐狸式的活动，首先要肯定它的合理性。就跟市场经济一样，有专门的分工，分工以后，每一行才能够精深化，然后综合出来的结果，这么多狐狸只打一个洞，最后就可以形成一个新的学术概念，新的平台建立起来。所以分工是从柏拉图到亚里士多德对人类学术活动、思想活动的一大贡献。但是也不得不看到它的遮蔽，因为亚里士多德一刀切割，那些不能进入某一个具体的格格的思想精神活动怎么办？我相信很痛苦，沦落到希腊有名的强盗床那样一个地位，过长了就把你切断，过短了就把你拉长。所以分工与遮蔽、分工与肢解是同时出现的。

就中国来讲，孔子第一个建立私学，把学问从官府拉到民间。

孔子之前、之后的思想和学问，大体相当于柏拉图和亚里士多德之前、之后西方的状态，而且在时间上几乎重合，都是公元前五世纪左右。孔子有狐狸的一面，删诗书，定礼乐，给学生手定了必修功课。但是孔子又有刺猬的一面，在社会实践上，他奔走天下，除了西行不到秦，他周游列国，显然不想做一个学院派的教授，有展开刺猬抱负的一面。即使晚年不得已政治实践碰壁，设帐授徒，进行分工的学术传承的同时，他还有另外一些刺猬式的语言，比如说"君子不党"，是一种社会实践方面的要求。在学术方面，警惕狐狸过剩，刺猬萎缩，有一句更有名的话，就是"君子不器"，就是说，不要被分工仄逼，君子应该有一种博览天下的大气度。孔子一再讲，做学问首先就是读书为己，不是为另外的什么，读书人应该先立其大，心智之大，这都是刺猬对小狐狸的要求。我认为孔子跟柏拉图很类似，他既是刺猬，又是狐狸，孔子刺猬的成分多于狐狸，也就是说，思想家的气质多于学问家的气质。这一点大概由两个因素决定，一是当时的学问还处于草创状态，分工对人的遮蔽力还不那么强，一是孔子个人的志向，他是一生下来就问其大的人。如果从静态逻辑上看思想与学术的关系，前人已经发生过这种争论、汉学、宋学，今文经、古文经，争到今天都不一定有个定论。对西方人来说，也是刺猬与狐狸之争延续到今天。所以从静态逻辑上讲，这是人类共通的一个问题。

人凡有大问题、大苦恼，一般来说都处于一种十字架的困境……马克思是个超级刺猬……一个刺猬要胜于一打狐狸。但是，要成为一个刺猬，就要准备十二分之一的淘汰……

如果加进另外一个因素，考虑它的动态环境，它在动态环境中的演变，思想与学术的关系就变得复杂起来。我个人的看法是，人凡有大问题、大苦恼，一般来说都处于一种十字架的困境。什么叫

十字架困境呢？十字架是一横一竖组成的，纵向的一竖基本上就是静态逻辑的内部发展，以及对内部发展的抽象阐释，或者说是学术史本身的独立史，这一竖只是在学问家的逻辑假设和概念框架中存在，是一种逻辑真空，现实生活中从来是跟竖上的每一点横向过来的拉力联系着的，每一点都处在一个十字架上，还有横向过来的一把拉力。就好像河水从来不是孤立存在的，总是受河床的制约和引导，曲曲折折蜿蜿蜒蜒地往前走，河水加河床才成河流。另外的一横，就是当时的社会环境和时代制约。这一横里面有很多因素，当时的经济环境，当时的物质条件。但是坦率地讲，可能是专业的影响，我是学西方政治思想史的，我觉得这一横里最大的牵动力，实际上是当时所处的政治环境。政治因素是这个横向多种力量当中最强大的一股。所以我理解马克思为什么讲"从来的哲学家只是解释世界，而问题在于改造世界"，马克思是个超级刺猬，他很想从纵向往横向两边打，他想把学术变为思想，把思想变为改造社会、改造世界的精神力量，所以他才会讲"问题在于改造世界"。从来的哲学家总是在纵向的这一竖里走，而问题在于往两边打通，这才见你的本事，见你的力量。马克思一生可歌可泣的地方，都在向横向打通表现出来的性格上的强大力量和精神上的努力。那么细细来分，中性地给予两种状况一个比较通俗的说法，学问家凸显，思想家淡出，我们把它称为狐狸当道；思想家凸显，学术家淡出，我们把它称为刺猬得势。狐狸当道和刺猬得势，它们各自所需要的时代条件，它们受后面的社会背景和时代的制约，到底是怎么样的状态？可以分几种状况来讨论。

先说狐狸当道。狐狸当道是在政治环境特别好的时代和政治环境不理想的时代。在这两种状况底下，大家去做学问，比较回避思想。政治环境不好，出现狐狸当道，在我国历史上，乾嘉学派之出现是一个典型的例子。乾嘉众人都奉顾炎武为宗师，因为顾炎武在明末清初的时候，非常深刻地批评了宋明理学——刺猬之学

——的空疏。他回过头来，用实学来充实宋明理学的空疏，提出义理应从小学出，义理从训诂考据出，而不是从微言大义的宋学出。顾炎武开辟了一代新风气。但是想想顾炎武一生的总体活动，他绝不会同意他的方向后来流为乾嘉这一路。乾嘉奉顾炎武为宗师，实际上是腰斩了顾炎武，只要顾炎武之脚、不要顾炎武之脑。顾炎武是个超级刺猬，只不过是个想长出一身狐狸皮毛的刺猬，他的义理，他君子立其大的政治上抗议的满腔热情，是建立在更扎实、更细密的考据方面的。可惜乾嘉只要狐狸之皮毛，不要刺猬身上的刺，他们是一个大刺猬底下的一群小狐狸。思想史上的这个转折（明末清初的学术风气怎么从刺猬开始，后来变为狐狸），真是学术史上的一个大问题。我的很多朋友在北京，他们 1991 年提出重返学术史，我觉得这个口号很好，非常同意，一直希望他们重返学术史能够返到这个关键点上，把它开发出来，把这个学术上的大关节说清楚，而不是仅仅回到狐狸为止。跟一些朋友交换看法，我觉得乾嘉学派很值得同情，但是研究乾嘉学派，继承他们优良学风的时候，能不能向前多跨那么一小步，跨到顾炎武和乾嘉之间的过渡阶段，把它打开，这里面的信息量很大。我们的前人，无论是钱穆也好，徐复观也好，都是文化保守主义者，他们都公正地看到，乾嘉学派是特殊环境下出现的特殊流派，给予他们充分肯定的同时，没有必要夸大他们的思想意义和学术功能。

狐狸当道的第二种状态正好相反，基本是政治框架大体就位，社会的价值坐标基本摆平，大问题基本解决，只剩下一些小问题可以研究，或者大问题很难研究了，前人（就是刺猬们）做的工作实在太多了，狐狸们拱不动，在这么好的条件下，再配合上一个条件，就是学术体制内部的分工、间隔十分发达，发达到基本垄断社会的思想资源和精神资源这样一种状态，这时学问中人能做到刺猬是极其困难的，还是安心做一个学院大墙里的狐狸吧。这种状况我觉得就相当于今天的西方学术状况。我觉得西方，比如英美的学派，

基本是狐狸当道，而不是刺猬得势，法国则是另外一种情况。在政治条件和学术发达的状态中，思想家大多数是教授，而不是民间的业余爱好者。十八世纪的洛克，写《政府论》的时候，身份不是教授，是某一个贵族（伯爵）的私人医生；十八世纪的卢梭是一个流落到巴黎的流浪汉，最后在巴黎成了大刺猬。在今天的西方学术界，这是可望不可及的昔日神话，大多数人不做此想，把问题往小的地方做。就像爱因斯坦讲的，拿起一块板，照最薄的地方打一个洞，这就是他的学术成就。在政治框架基本解决，社会价值坐标大体理顺的情况下，我觉得狐狸当道、刺猬萎缩可以理解。仔细想想，真正值得活的时代，还就是在这以前的时代，在这以后的时代没什么意思。真到西方去看看，我们今天知识分子追求的理想都实现以后，基本上就是个庸人享庸福的时代，大家都有车有洋房，打开收音机听同样的东西，到学院里听同一水准的教授讲演，也乏味得很。但是也只能这样走了。

再说刺猬得势。刺猬恰好处于——横向的这一横不是最糟糕、糟到让人没办法思想，也不是最好、好到公然地鼓励你做卢梭他做洛克，它处于中间状态，在上述两种状态中间，政治对新思想既有需求又有顾忌，思想对政治也是这样，两者处于拉锯阶段，这是呼唤刺猬、刺猬得势的时代。这个时代在中国大概就是先秦时代，春秋战国了，跟我们联系比较紧的是新文化运动，再近一点，是80年代。

今天回过头来看80年代，还是很怀念它。80年代北京呼呼啦啦出了多少人，至少出现了三个大的山头，“走向未来”是科学主义的状态，中国文化书院是文化传统主义的状态，《文化与中国》编委会是西学的状态。学术和思想三个主要的制高点都分别出现了，而且短短的八十年代出了那么多书，相当于西方十八世纪启蒙时代。学术体制内部要求学术范式的革命，突破七十年代意识形态的学理语言，寻找一种非意识形态的学理语言。学术制度方面

也有革新，在学院外面，民间学术空间已经出现。比如说中国文化书院可以聘请民间的教授，可以有自己的资金提供某种真正有价值的学术课题，而在这以前，像这样的事情，非中国社会科学院莫办。刺猬得势的时代可能正好处在这样一个不好不坏的状态。

接下来讲讲狐狸与刺猬的社会关系，就是它们分别与社会环境的关系和它们的私人状态。一般来讲，狐狸是大多数人在大多数时代的选择．狐狸几乎是可以批量生产的，只要学术体制不中断，大学里每天都在生产硕士生、博士生，一个硕士，一个博士，只要不努力，他就是一个现成的狐狸。学术也有自主的生命力，即使外部环境不很理想，但只要不恶化到强迫学术说假话的程度，学术是可以自然延续下去的。所以狐狸的选择几乎是一种生物性的自然选择，淘汰率比较低，成功的机会比较大。刺猬在大多数时候总是极少数人的选择，而且不得不承认，刺猬的淘汰率极高。当然这也是公正的，万一成功了，那么你对社会的影响力，你在精神发展史上的地位远远要高于狐狸，一个刺猬要胜于一打狐狸。但是，要成为一个刺猬，就要准备十二分之一的淘汰，这是极可怕的事情。所谓淘汰，一个原因是思想家本身的成才要求高，就是思想的内部要求高，另一个原因是外部环境天然地与狐狸有亲和力，对刺猬不利。刺猬让人讨厌的地方是，它往往提前出现，刺猬得势的大的时代还没有到来的前十年、前二十年，它就出来了，所以第一个刺猬往往被众多狐狸追逐，然后被扑灭。而对刺猬的接受与理解总是在事后，在刺猬的自然生命结束以后。那时，刺猬的个人状态已经发生悲剧性的后果了。像这种不得善终的刺猬，我觉得要多一些。孔子是这样吧，虽然他的自然生命是得善终，但活着的时候郁郁寡欢，一生没有展开过理想。还有卢梭，还有顾准。顾准的悲剧性就更强了。也有幸运的刺猬得势，像康德、黑格尔，还有朱子，还有近代史上大起大落多少年的两个刺猬康梁。公允地看，我觉得刺猬跟狐狸各自跟时代的联系各有它的必然性，没有必要感情色彩很

强地贬一个，褒一个。看清楚什么样的时代需要什么样的选择，大体就可以心平气和。

80 年代学界的空疏，学界的跑马占地，学界的一夜成名等坏毛病……余英时、林毓生认为中国激进主义的源头在"五四"，李泽厚认为"五四"还不够，要追到辛亥，辛亥还不够，要追到戊戌变法，要追到谭嗣同了……

现在来看 90 年代的学界时风之转向。90 年代肯定是一个从刺猬转向狐狸的年代，这没有问题，所以李泽厚的那句话我同意一半，就事实描述上来讲，他没说错，是这样。而且对这个事实判断，我觉得应该给予足够同情的理解。所谓足够同情的理解有两个，一个是因为 80 年代确实遗留下来许多问题。80 年代学界的空疏，学界的跑马占地，学界的一夜成名等坏毛病，大家内心都有反省。如果不发生后来的事情，我很同意陈平原那句话，80 年代的问题靠学术本身的逻辑力量是能够调整的。到 90 年代果然发生了这一次调整，我觉得首先应该看到它的合理性。

但是也应该看到，中国社会目前所处的历史阶段，刺猬的客观需求是存在的，有两个信号，一个是陈寅恪热，一个是顾准热。大家看重陈寅恪，绝不仅仅是看重他能够写隋唐政治制度专家论文，能写洋洋洒洒的三大卷《柳如是别传》，而是看重书里书外的那些东西。正是那些东西拨动了知识分子的心弦，出现了那么多的呼应。顾准热就更说明问题了，顾准显然是被那个时代扑灭掉的刺猬，而且他没有一天想过要成为狐狸，从 60 年代初他给自己制定十年的研究计划开始，他就雄心勃勃做一个中国最需要的刺猬，他要研究中国的经济体制的转型，政治体制的转型，社会体制的转型，先西方后中国，先历史后哲学，他是个[illegible]，也是个思想家。在一个狐狸得势的时代，一个自然生命已经过了二十年的刺猬，引起这么多人的

向往,这足以说明这个时代需要刺猬,这是个客观存在。王元化先生那句话说出了这么一个意思。在狐狸盛行时等待刺猬,而且是等待一个有狐狸皮毛的刺猬,有扎实的学术根基的思想家,这个时代需要这样的人。

如果说80年代是一种幼稚的正题,90年代前半期是一种无奈的反题,我实在希望90年代的后半期,到下一个世纪初,能走出一个合题来,能出现一些有狐狸皮毛的刺猬。这个问题,学术界前几年已经多多少少地在发生争论,明显的争论,一个是关于激进主义和保守主义的争论,反思中国近代的思潮,一种是法国为代表的欧陆思潮,激进浪漫革命思潮;一种是英美为代表的渐进理性思潮。中青年学界在80年代末已经意识到这个问题了,我们过去在欧陆浪漫主义思潮中走得太久,对英美的思潮隔离得太远,要回过头来看一看,英美思潮做什么,它的路数是什么。李泽厚提出告别革命,对中国自戊戌以来所有的激进主义思潮进行一个总清算,余英时、林毓生认为中国激进主义的源头在"五四",李泽厚认为"五四"还不够,要追到辛亥,辛亥还不够,要追到戊戌变法,他是追到谭嗣同了,谭嗣同讲的几句话:各国革命无不从流血始,我国革新之所以不成功,是没有人流血,如有流血,从我开始。他说这就是激进主义的源头。这个理论出来后,意识形态领域里比较左的老左派认为,告别革命抽去了革命史的历史合法性。他们是用意识形态的语言去反驳他。值得注意的是中青年学术界的反驳,他们怎么看英美思潮,怎么看欧陆思潮?

还有去年在香港中文大学《二十一世纪》杂志上发生的那一场争论,海外方面是甘阳发难,海内方面是刘东发难,吸引了北京学术界的许多人参加。杜维明先生把双方邀请到美国哈佛争论。那次争论中牵涉到的问题就比较多了,我把它总结为三种声音,第一种是文化保守主义。文化保守主义带着强烈的对80年代的反弹,因为80年代基本上是西学占统治地位、全盘西化占上风的时代,

到90年代回过头来看，我们本民族的传统有很多遗产，这些遗产不光不能被西方的东西所整合，很有可能反过来能救中国，而且能救西方目前病态的后现代毛病。文化保守主义的代表是杜维明先生和庞朴先生。第二种是后现代主义，认为大陆的知识分子还在和意识形态过不去，还在批评意识形态，还在要80年代所要的东西，他们认为已经过时了，当务之急是要批判全球化的资本主义潮流，全球化的现代化潮流，必须把中国的问题放到全球化为资本主义世界这样一个状态里面来考虑，而不能够单独地来考虑，第三种声音是很痛苦的一种声音，夹在前后当中，认为八十年代所要求的东西没有落实，今天应该更严格地要求，重提这些要求，以一种建议性的、理性的东西，一步步地把它往前推。这样一种声音，被前后两种人命名为老启蒙主义，或者自由主义。这三者之间的对话非常有意思。当启蒙主义面对文化传统主义的时候，文化传统主义认为启蒙主义和后现代主义是一回事，都是西学背景。当启蒙主义和后现代主义对话的时候，后现代主义和前现代主义可以结盟，认为它是一种有局限性的要求。这个会开得不错，三种声音交换得比较彻底。

〔提问〕上一期《南方周末》您特别提出了托克维尔的《大革命》第三编第一章，提到一个文学政治的概念，这个问题非常有意思，您能不能把这个概念再解释一下？

朱学勤：我一直认为法国的政治文化和中国的政治文化，借用维特根斯坦的概念来说，有家族类似性，有很多共同的表现特征，其中一个就是它的启蒙运动跟苏格兰的启蒙运动不一样，它的启蒙运动大部分是由文人（或者叫文学家、文学爱好者）承当的。在功能上来说，它要比苏格兰的启蒙，守在壁炉旁边、小心翼翼思考的一些怀疑主义哲学家，休谟、洛克这些人的启蒙，社会动员能力要强大得多。为什么呢？因为一，思想如果插上文学的翅膀，它就

能够飞翔;二,思想如果获得文学的表达,它就能够走向社会。所以法国的启蒙运动和中国的启蒙运动根本不是苏格兰的那种风格,冷冰冰的,静悄悄的,多少年以后,蓦然回首,咦,那里有那么大一块事情。法国和中国的启蒙运动是掀天揭地,天翻地覆,把多少人卷进去。我们再想想八十年代的大学校园就可以理解,由文学家承当启蒙哲士的启蒙运动是怎样的气势。但是我对这个东西始终又有一种保留。一方面同情它,看到它的合法性、合理性,但思想长期处于文学的表达方式状态中,对于后面的两个东西不利。一个是培养英美式的渐进理性的思维风格不利,因为文学天然就跟欧陆的东西有血缘亲和,法国的东西到现在也有很大的文学色彩,和英美的不一样。它很难形成一种社会共识,我们如果往前走,尤其是走那艰险的、比如说社会体制转型这条路的话,一定要一种渐进的、理性的、顾准讲的得寸进尺式的进步方式,而不是一飞冲天。我觉得文学性启蒙很难发生这样一种社会共识。再有一个,是对思想内在的伤害。如果老是处在一种文学气氛的滋润当中,思想很难获得很扎实的一步一个脚印的,就是维特根斯坦讲的,我贴着地面步行,不在云端跳舞。维特根斯坦贴着粗糙的地面走,一个概念到一个概念,非常艰苦、笨重,非常的拙,非常的涩。而法国的思想家和中国的思想家看不到这种思想的艰难,到思想脱榫的关键时刻,往往靠文学的修辞一冲而过,这样就对思想的内部要求有损害。

对这些问题我也长久有想法,我觉得中国可能比法国更厉害。想一想中国的文化传统,我很早就提出过,它基本上成就了一个文人传统,而不是成就了一个学者传统,所以历史上一直有一句话:儒林不胜文苑。儒林是学者的聚集地,文苑是文人的聚集地,儒林不胜文苑。当然,也有一些人很早就警惕这个问题,钱钟书的父亲二三十年代写过一封信,钱钟书刚刚写小说出名的时候。这个老先生比钱钟书还要厉害,他非常明确地敲钱钟书的警钟,叫他不要

走文艺的路，走儒林的路，所以钱钟书到现在严守学者的边际界限，不肯发挥他青年时代写《围城》那么一个锋芒毕露、才华横溢的文人性的趋向，是不是跟他的老先生在二三十年代这种教诲有关系？然后再说下来，一直到近代，新文化运动到"五四"，基本上走的是文学启蒙的路子。80年代也是这样。

〔提问〕在那篇文章里，您为什么提出让理想主义在野，现实主义在朝？

朱学勤：在90年代改革以前，中国政治操作层面的人大部分是学文科出身的，文人进入政治层面，把诗意的浪漫的要求带进政治操作，做得最辉煌的，可能就是毛泽东。毛泽东在位时的政治格局，可以从各方面去反省，一是当文人化的政治家权重一时的时候，这种文学性的政治思维到底是弊大于利还是利大于弊，我的看法是弊大于利。二是文人型的政治思维不能一口抹杀，包括今天讲到法国的时候，我处处留神，尽管批判法国，但是文人型的政治思维天然有理想主义的趋向，那么它的位置应该在哪里呢？我思来想后，无论是总结法国革命的教训，还是总结中国文化革命的教训，我觉得最好是文人在野，技术官僚在朝，或者是现实主义在朝，理想主义在野。这个态势可能是比较健康的。这一次转折真是天翻地覆。中国几千年都是诗人当县官，当州牧，当宰相，没有技术官僚去当县长，当州牧，当刺史。黄仁宇讲中国历史大问题之一，就是始终不能在数目字上管理。他没有点出为什么不能在数目字上管理的一个官吏机构的原因，就是中国基本上是文人组成的官吏集团，是诗人管理国家。仔细看中国的传统，有很多让我们吃惊的地方，吃惊之一，这么一个庞然大国，几千年来是诗人统治的。那些县官，偶尔小民呼冤，他才上堂理事，大量时间在底下吃酒吟诗吟对做画，确实有很多问题，古代就有人批评，近代更难以施行一种科学性的管理，到了毛泽东那儿，几乎是大爆发。90年代技术官僚来掌握政治操作、

社会管理，是中国官吏史上一个史无前例的结构变动。退到一个对自己不习惯的立场上想，我愿意接受这个结构变动的合理性，它避免了中国政治生活当中的文学性色彩。理想之源，实际上是批判之源，应该处于在野位置，毛泽东如果是一个在野的社会批判家，是何等精彩？他绝对比马尔库塞做的漂亮得多！

〔提问〕您在《东方》杂志上发表的一些观点，和您刚才讲的观点，我觉得您很勇敢很尖锐地把文化大革命和法国大革命联系起来研究，像这样比较研究文化大革命，别开生面。您能不能就这个问题谈一谈？

朱学勤：第一，我同意要彻底否定它。否定它的什么呢？就是那种自上而下地愚弄群众，自上而下地镇压知识分子，整个社会弥漫着一种反智主义的氛围，不要人民思考，不要读书，以及遍地冤狱，和宫廷政治里面那些肮脏的东西。在这个意义上说，我支持巴老的呼吁，要建立“文革”博物馆。但是我又想说，不只有一个“文革”，实际上有几个“文革”迭加在一起，被挤压在一起，在这个“文革”的底下还有另外一个“文革”。粗略一点说，即“文革”中一些大、中学生思考能力较强的人，很早就对武斗不感兴趣，对打老师不感兴趣，但是有一种被“文革”激发起来的思维热情，你们要关心国家大事，要关心人类的命运，你们要防修反修，要考虑苏联怎么过来的，马克思最早怎么讲的，这种意识形态的教条调动起来的思维热情，一开始被“文革”所启发，然后慢慢地走到反“文革”的方向，这样的东西我把它称为反“文革”的“文革”。对这个反“文革”的“文革”，目前注意得非常不够，而且有被第一个彻底否定的话语遮蔽的危险。我恰恰觉得它是80年代思想启蒙的前奏。当然80年代的来源很多，但是其中有一条小溪是从60年代末、70年代初青年学生的民间思潮一步一步走过来的。不这样讲，我觉得不公正，是对历史的另外一种不公正。对文化大革命我想保持一个学

术上独立的研究姿态，而不是政治上的要么肯定要么否定的姿态。看它到底哪些东西应该彻底否定，哪些东西应该以一种学术上极其谨慎的态度把它的两张皮剥离开来思考，还有另外一张皮，另外一张皮上面有哪些语码，这些语码跟后来80年代乃至90年代是什么关系。回过头来看法国大革命，也存在这个情况。我在1989年3月法国大革命200周年国际学术讨论会上提出一个观点，法国大革命不是阳光灿烂的顶峰，文化大革命不是坠入深渊的阴沟，这两者并不是天渊之别，不可以并列讨论的，它们应该放在同一个学术研究的平台上，客观地冷静地来看。法国革命曾经成为、现在还继续是法兰西民族精神思维的宝库，有很多新的学派、新的思想是从对法国大革命的重新解释中产生的。中国的文化大革命不仅仅是一个林彪加四人帮在那里瞎折腾，千百万人的青春热血全部倾注进去，这里面发生多少天灾人祸，可以诅咒的东西，但又有多少东西跟整个"文革"前的中国社会结构联系在一起，"文革"前的精神状态联系在一起，又跟"文革"后的走势联系到一起？这是一个用民族血泪堆积起来的精神宝库。这样一个精神宝库，为什么只能在上边抹鼻涕，而不能打开它去开山探险呢？

〔提问〕您心目中一个最好的刺猬应该是谁呢？

朱学勤：可能是我个人的偏爱吧，简洁地说，我心目当中最好的刺猬是顾准，是扎扎实实通过学术研究得出思想结论。我觉得顾准有几点值得后人尊重的地方，一是他在政治环境很不支持的状态底下，基本上是逆世而行，付出了家破人亡的代价。在中国学术界，你不能对别人提出要求，但是如果有一个两个人这样做，太需要了。第二，他又不是七十年代"文革"当中经常看到的街头野狐禅，流于一种街头辩论的水准，他一个人在隧道当中前进，尽可能地打通跟西方先进学理的间隔，他居然只通过翻译那本熊彼得的《资本主义、民族主义和社会主义》这一本书，熊彼得可能在注脚

当中引了一点马克斯·韦伯的思想,他居然紧紧抓住注脚不放,往前推,推到和韦伯距离不远的地方,这让我非常惊讶。这个刺猬尽可能利用狐狸的资源。再有一个,我觉得他在学院外的这种自学、自强不息的精神是了不起的。70年代的学术体制如果有的话,也是处于崩溃状态,毫无价值。大学体制,中国科学院社会科学学部,基本上是意识形态的副产品,而他当时不追求学术体制里面的身份,甘愿在学院体制外面走一条路,不仅仅是不追求政治里面的甘霖玉露,而且连学术体制里面的甘霖玉露都敢于抛弃。这样的刺猬性格是非常可贵的。

〔提问〕为什么王小波生前对人文精神讨论有保留?

朱学勤:我想先讲讲人文精神讨论的局限性。说得坦率一点,人文精神讨论的四个发起人当中,我是持低调评价的一个。人文精神的讨论,我觉得不能说明全部问题,它只提出了一个模糊的概念。如果说它有一定的合理性的话,它只不过是在1994年那个特定的时代氛围当中,提供一个符号让知识分子表达理想追求。这四个字可能有助于拉开跟犬儒思潮的区别,跟痞子思潮的区别,跟玩世不恭思潮的区别,跟虚无主义思潮的区别,只要在反面的意义上能跟这些东西拉开距离,不妨就用一下。而且当时我很快就发现一个问题,这个符号用出来很容易被文学化,所以后来我一直很低调。有一些在最终目标上跟我意见一致的朋友,为什么在人文精神讨论上有这样那样的保留、忧虑、抵制,我觉得是完全正常的,没有必要一听到对人文精神的批评就双脚跳。但如果是很动筋骨的批评,那是另外一回事。一般来说,这么一个模糊的口号不出现分歧,我觉得那才怪呢。

(本文系作者1997年11月8日在第80期"郑州越秀学术讲座"上的讲演,原讲演题为《有思想的学术和有学术的思想》)。

伯林去矣

11月8日，台北中央研究院同仁钱永祥先生来电，告知伯林去世消息。当时我正在郑州越秀学术讲座讲学，错过了这一电话。但是冥冥中似有巨手拨弄，我那天报告的题目是“有学术的思想与有思想的学术”，临时即兴，即以伯林治学风格为例，援引他那著名的比喻“刺猬与狐狸”贯穿始终，引起听众很大兴趣。提问讨论时，甚至有听众这样问，“你自己是倾向于思想型的刺猬，还是学术型的狐狸?”13日回沪，永祥再次来电并告传来悼念文章。隔海千里一线，心同此悲，不胜感慨。

我们这一代学人如果不负心的话，应承认或多或少都感受过伯林思想的惠泽。80年代初期和中期，他的《自由四论》、《俄国思想家》曾在当时大学校园中广泛流传 。我们第一次领受到英国经验派政治思想的陌生抵砺，是从那个时候开始；第一次强迫自己试一试英国思想的逻辑要求和低调风格，以收束十几年野马放缰式的思维方式，也是从那个时候开始。也许再过一些年会看得更清楚，我们这一代人之所以能在文革结束不久很快走出上一代人的狭隘眼界，并不在于比他们聪明，只不过是因为我们有幸较早接触海耶克、伯林等人异域思维方式而已。这一经历，甚至能验之于海峡彼岸。1996年在威斯康辛，我与那里的一个台湾留学生有过一夜长谈。最后十分惊讶，他没有大陆生活的体验，但对毛泽东和知青一代精神世界的同情理解(当然也有批判)，何以超过那么多囿于市民眼界的大陆知识人?他告诉我，他之所以能深入骨髓地理解20世纪大陆知识分子的左翼追求，起源于对19世纪俄国思想

家的研读。那样由远及近治思想史，第一来自其导师迈斯纳的切身经验，第二则来自他自己读伯林《俄国思想家》这本书的刺激。想到这些往事，是否可以这样说，以赛亚·伯林的著述有可能教育了海峡两岸整整一代中国人？

伯林对我们这一代人的启示，除了上述俄国思想史论著，最大的贡献恐怕就是"消极自由"与"积极自由"的概念。所谓"消极自由"，其英文表达式是"freedom from something"，意为"不做什么或免于什么的自由"；所谓"积极自由"，"freedom to something"，意为"做什么的自由"。在伯林以前，有很多思想史家总结英国革命与法国革命两种政治文化的区别，但谁也没有伯林说得这样简明扼要。伯林概念一出，两种传统的区别鲜明凸现，以后在思想史课堂上几乎不必绕舌费词，只要讲清这对概念，学生自会领悟。故而钱永祥称这对概念是政治思想史上人人都需经过的"小经典"，确实精当。

不过，伯林说这对概念时，是对两种政治文化传统的静态逻辑对比，不是针对这样一种历史过程：如何从不自由，经过渐进理性过程，达到自由状态。也就是说，他处理的是社会"静态力学"，而不是社会"动态力学"，伯林落笔时确实有他童年时期的俄国生活体验，但是如果让他转换语境，不是面对静态逻辑而是面对动态过程，不是在事后分析两种政治文化，而是面对一个动态过程从无到有刚刚开始，他如何来考虑这样一个尖锐问题：俄国式社会生活如何从那种坏的"积极自由"改变为好的"消极自由"？换句话说，不是面对两条烹成的鱼——其中一条已经烧坏为一锅鱼汤，只作一番深刻的逻辑对比，而是直接面对那锅烧坏的鱼汤，考虑一个历史过程的逆向运作，如何将"汤"还原为"鱼"？如果置身于这样一个特殊语境，面对这样一个尖锐的问题，凭伯林一贯坚持的严谨学风，我想，也许他会马上声明：这是一个更为艰难的历史过程，全新的动态力学，与他已经解决的静态力学貌合神离，不能混为一题；静态逻辑分析属于事后阐释，不是事先设计，不能代替动态历史过

程，更何况是逆向的历史过程；“消极自由”再好，靠消极等待是等待不来的，“汤”在等待中永远是“汤”，而且是一锅更坏的“汤”；似应以积极态度争取“消极自由”，以消极态度对待“积极自由”，而不是相反，才能实现“消极自由”，告别“积极自由”，最终将“汤”还原为“鱼”。

永祥文章中说，伯林人世关怀所在是犹太民族的命运，从来不曾讨论过涉及东方世界的议题。他的意思也是在提醒不同的语境有不同的问题。可惜伯林去矣，再也无言。哲人之命运，一旦萎谢，就只能听任各种不同的解释风涌至。而我以为，对他的最好纪念，并不是堆砌翻译他的概念以炫学，似应为尊重他本人的问题意识，揭示他的具体语境，以使后人在不同的问题处境中创造性地实践他的思想？不仅对伯林如此，对西方其它思想作品似也应如此。在引进那些思想大师的同时，如何充分揭示异域思想与我们有不同的语境，有不同的问题对象，以免误解误用，或过淮为枳，或变矛为盾，过去有教训，现在有误区，都是历历在目。

最后，应该说一声感谢《南方周末》。大约 6 年前海耶克去世，海外反应强烈，而大陆学术界因信息不灵，竟然无知无觉，贻笑大方。此次《南方周末》闻讯而动，迅速组织了这一期版面，做到了专业学术报刊没有做或不愿做的事，学术界因此而避免了一次在海外同行中蒙羞含垢的耻辱。

（本文初发表于《南方周末》1997 年 11 月 28 日）

“公民意识”:中国的困难与曲折

公民意识是近代宪政的产物。它有两层含义,当民众直接面对政府权力运作时,它是民众对于这一权力公共性质的认可以及监督;当民众侧身面对公共领域时,它是对公共利益的自觉维护与积极参与。因此,公民意识首先姓“公”,而不是姓“私”,它是在权力成为公共用品,以及在政府与私人事务之间出现公共领域之后的产物,至少不会产生在这两者之前。此前民间如有意识,只能是诸多“私”人意识的集合,相当于西方政治思想史上的自然人状态,在中国,这样的“私”人集合状态有一个十分自然的名称,就叫“老百姓”。“老百姓意识”当然不是近代意义的“公民意识”。

“老百姓”是众多血缘姓氏的集合体,这一复数名词的社会学内涵是:人和人之间依血缘姓氏组织为家族单位,以此确立亲疏离合,而不是血缘纽带解体之后依经济、政治利益分殊而重新组合社会联系。它反映的是宗法制自然经济的观念残余。战争年代毛泽东在“老百姓”中游刃有余,他的军队本身就产生于“老百姓”,但在另一些时候,连他也为“老百姓意识”弥漫于他的军队而烦恼,曾不止一次地告诫部下,不许把自己混同于“老百姓”。但他的胜利毕竟来自于“老百姓”。“老百姓”这一说法至今还存活在中国广大的城乡,甚至包括商品经济最为发达的上海。到目前为止,人们还找不到其他单词来取代这一单词的位置。这一漫不经心却能在众人嘴中脱口而出的集体名词,再好不过地证明我们距离“公民”状态还有多遥远。

中国传统社会没有产生公民意识的可能。这是因为在那样的

社会结构中，政治权力的合法性不具有公共性质，政治结构与家庭私人生活直接连接，两者之间也没有一个既独立于政治权力又独立于家庭私人事务的公共性中间地带。西汉以来，国家意识形态儒教规定有“三纲五常”。“君为臣纲”“夫为妻纲”“父为子纲”，是一垂直隶属系统，“仁、义、礼、智、信”是一横向交往系统，两者交织，将整个社会关系有效编织在一起。“三纲”是一种调整从而不是独立的片面义务观，“五常”有双向的约束作用，但它基本是一种道德要求，不反映交往行为中的利益诉求和契约保障。在整个儒家政治、社会视野中，始终看不见独立于家庭结构和国家政治结构之间的公共地带，这是儒家学说中最为引人不安的重大缺陷。对此，中国近现代的自由主义者曾不断批判。但最有说服力的批判，还是来自对传统历史文化持保守主义立场的儒家自由主义者。

中国已故思想家、新儒家代表人物之一徐复观先生说：

> 在儒家五伦的观念中，根本缺乏人民与政府相关的明白观念。于是儒家的千言万语，终因缺少人民如何去运用政权的间架，乃至缺乏人民与政府关系的明确规定，而依然跳不出主观愿望的范畴；这是儒家有了民主的精神和愿望而中国不曾出现民主的最大关键所在。
>
> 人民一旦与政府发生关系，即堕入于法家幽灵下的胥吏手中，受其摧残惨酷之毒。……两千年来，一直到现在，人民不敢轻易与政府接触，以避免与政府接触，为立身处世的要务。有人说，中国历史上，人民有过多的自由，这些人所说的自由，正指的是人民瑟缩于政治缝隙之间的喘息。[1]

到目前为止，这可能是我所读到的针对中国传统社会为何不能产生公民意识这一问题的最好论述。上述徐先生提到“有人认为人民有过多的自由”，不仅有著名史学家钱穆先生，还有民主革

命的先驱孙中山先生。孙先生曾经引用著名的中国古代诗篇"日出而作，日落而息，帝力于我何有哉"，论证传统社会中有自由，而且这种自由过多，以至形成中国社会"一盘散沙"状态。其实那样的"一盘散沙"并不是"自由状态"，对现代自由下的"公民意识"而言，是一种相反方向上的犬儒状态——对公众生活、公共事务的冷漠与畏避。钱穆先生也有与孙中山类似的看法。徐复观先生在一篇著名文章中曾予以尖锐批评，那篇文章的题目就叫"良知的迷惘"。

所谓犬儒，就其本身的西方来源，是指古希腊伯利克里光荣时代结束后，以狄奥根尼为代表的一种生活方式，他蜗居于广场上的木桶里，以幻觉中的精神胜利来麻醉自己在现实中的失败感。在中国，希腊哲学的翻译者将狄奥根尼这一派人译称为"犬儒"——像狗一样生存的知识分子，应该说十分准确。这可能是因为在知道狄奥西尼之前，中国知识分子就已经有"犬儒"及其所代表的精神胜利法。比如，在中国旧式文人的笔下，他们就经常将老百姓和自己的蜗居状态，描绘成非常美妙的田园牧歌，将"瑟缩于政治缝隙之间的喘息"，说成是一种优雅的自由状态。而在现代新文人的笔下，则将这种犬儒状态，套用西方学术概念，描绘成市民社会下"公民意识"的崭新萌芽。

1949年以后，在中国建立的是总体性社会(Totalist society)。其结构特征是：铲除市场经济，思想文化实行一体化意识形态统治，国家直接垄断并分配各种社会资源，从就业权力、食品供应直至受教育机会。总体性社会下的居民，被三项身份等级制分割：首先，城乡居民之间出现城市户籍制，城市居民在享受国家分配的各项资源时优先于乡村居民，婴儿城乡身份随母亲身份先天决定；其次，在城市居民之间出现干部与工人的人事档案分别管理制，干部享有种种政治优先权；最后，在城市工人就业的经济单位之间还要

出现全民所有制和集体所有制的差别，全民单位中的工人较之后者在工资与退休金方面享有稍为优厚的待遇。上述身份制度成金字塔型阶梯排列，通常人们只能有从上一个阶梯向下一个阶梯的降位（多半出于政治惩罚），而不允许出现从下一个阶梯向上一个阶梯的进位（如有例外，多半出于对政治合作的鼓励）。这样的上述社会，有国家无社会，已没有严格学理层面的“社会”可言，如有之，只能以传统的“民间”这一模糊的说法给以勉强指称。因此，从1949至1966年，在民间，人们始终以传统的“老百姓”这一古老的自然人说法而自称，几乎不知“公民”称谓，更不知“公民意识”为何物。这是一种非常天然而且正确的反应，比任何学术名称更为到位。我甚至想说，这是一个已经消失的社会投在另一个虚假的社会上唯一的影子，而且恰好是正确的影子，它非常害羞地想引起学者们的注意，却没有得到应有的反应。类似“老百姓”这样淳厚而又准确的民间说法还很多，可惜至今不能引起中国那些热衷于向西方学术概念进行国际接轨的学者们应有的注意。

如果那时有人称中国“老百姓”为“公民”，听者一定会觉得滑稽，听上去有舶来意味，甚至有令人不安的西方资产阶级气味。这是因为在应该出现“公民意识”的位置，当时树立的是“驯服工具论”以及“雷锋精神”，以要求民众无条件服从国家安排，做一颗“螺丝钉”，随着国家机器的运转而运转。“文革”前上海市委在著名的前清首相李鸿章的别墅“丁香花园”，曾集中一批人文学科的知识分子，成立市委写作班子以供驱使，对外集体称呼为“丁学雷”——丁香花园学雷峰。“丁学雷”与“文革”后期在北京成立的以清华、北大知识分子写手组成的“梁效”（两个学校）写作组，南北并称，一度成为中国路人皆知的知识分子御用班子。这些知识分子的专业造诣十分出色，例如“丁学雷”里的朱永嘉先生，是我的母校复旦大学历史系最为优秀的青年学者，当时已经展现出一个明史专家的学术前景。“文革”前夕，他刚刚拜谒吴晗为老师，兴奋不已，但是

到了1966年,即按照毛泽东的意志撰写公开批判吴晗的文章。现在我们已经知道,这位杰出的明史专家当时的内心状态,而且他在后来被结合进上海市领导班子时,并无可以诟病的私德缺陷,要比现在我们所知道的陈希同之类的领导人腐败好得多,但是当时,他无法真实流露内心想法,他的政治成功只会引起知识分子中的不少"老百姓"一阵阵羡慕。知识分子尚且如此,"老百姓"的觉悟程度就完全可以理解。因此,要在这样的社会结构中产生我们今天讨论的"公民意识",应该不难想象是何等的困难。

1966年以后,中国大陆出现文化大革命,目前普遍以"十年动乱"为其贬义指称。我也知道在座的各位美国教授已经不假思索地接受了这一现成说法。但是我还是想说,"十年动乱"这样普遍流行的说法,并没有经历过广泛的讨论,更谈不上严格的学术检验。这种流行语,恐怕是以"文革"语言来结束"文革"。造成"文革"悲剧的深层动因,实际上是以否定"文革"的语言在继续延续。首先在空间上,人们就有理由提出疑义:究竟是只有一个"文革",上下合一?还是有两个"文革",两者之间既有联系,又有对立?其次在时间上,人们也不是没有疑义:"文革"究竟是十年,还是更长,甚至只有三年?在上述两种疑义中,我都倾向于同意后一种说法。

目前在大陆最为令人厌恶、也最为令人恐惧的,是当初"文革"中的底层造反行为与造反思想。但事实是,那样自下而上的民众造反,在1969年中共"九大"以后,无论在组织行为上,还是在思潮探索方面,就已经被"文革"当局镇压。即使在1966至1969前三年中,民众造反赢得合法存在的时间,也十分短暂。此后从1969年至1976年,"文革"的后七年,是处于极少数造反派得势的上层激进派集团与失意的元老派集团之间的拉锯状态。这一反复拉锯对经济秩序、文化思想的摧残,已不能由今天被指控的那些民间异端者负责,因为他们在此之前就已经被驱赶出局。如果一定要说他们和后七年有关系,那就是他们曾经作为这一政治锯条被启动

的祭品，首先被送上了祭坛。他们被牺牲以后，那一毫无建设性可言的政治拉锯才得以开始。这些民间造反行为在今天看来，也是不能肯定的，但是在否定他们的同时，必须指出一个更为重要的事实：这些人在前三年对走资派和知识分子的迫害，远远不及后七年"文革"当局对他们的迫害那样凶残。如果不做前三年与后七年的区分，笼而统之地称为"十年动乱"，至少会引起一个混乱：把后七年的烂帐全部归咎于前三年，却放过了真正的元凶。这种笼统而又混乱的说法，我以法国革命为例，各位或能较快领悟：如果有人把他在热月党人、尤其是拿破仑帝国时期遭受的政治迫害，继续归咎于此时已经被镇压驱散的雅客宾俱乐部成员，历史学家是否能接受？但在中国，大部分历史学家接受的就是这样一类奇怪的说法。在你们所看到的有关中国"文革"的电影、小说，则更充斥着这些张冠李戴的描述。知识分子接受并传播这一混乱而又低能的说法，只是证明他们还不是知识分子，到今天还没有找到知识分子自己的语言；如果说与我们今天的议题有关，那只不过是预先证明，在中国要培养真正的公民意识，要比各位理解得更为困难，它所需要的时间比各位预料的要漫长得多。

所谓前三年"文革"，在北京中南海上层的政治地图上，十分凌乱，乏善可陈。与我们今天讨论的话题相关只有一个事件，即1966年8月5日，刘少奇在一次被羞辱人格的批斗后，回到办公室拿出中华人民共和国宪法，对秘书口诉他的恼怒：

> 你记，我要抗议！我是中华人民共和国主席，你们怎样对待我，这无关紧要。但我要捍卫国家主席的尊严。谁要免了我的国家主席？要审判，也要召开人民代表大会。你们这样做，是在侮辱我们的国家。我个人也是一个公民，为什么不让我讲话？宪法保障每一个公民的人身权力不受侵犯，破坏宪法的人是要受到法律制裁的！

这个故事在今天的中国大陆，被官方用来否定“文革”，成最好教材，经反复宣传，已路人皆知。这是一个很能赚人眼泪的故事，因为它遮蔽了一个更为重要的事实，那就是在此之前，刘少奇主持中共中央的1966年夏天，他向全国大中学校派出文化革命工作组，后者所到之处，制造了大量冤假错案，成千上万的学术权威、普通知识分子甚至是未到法定年龄的初中学生跳楼自杀。刘本人理论作品只留下一本《论共产党员的修养》。这本小册子之所以出名，是因为它首创了本文前述的反公民意识的“驯服工具论”。他只有在自己个人受到侮辱时，才会想到在《论共产党员的修养》之外还有一本《宪法》，在“驯服工具论”之下还有“公民意识”以及“公民人身不可侵犯”，我们当然应该同情刘少奇后来的遭遇，同时对刘少奇“公民意识”的觉醒表示尊重，尽管它已经来得太晚。但是这一故事本身，首先具有历史的反讽，而不是像现在那样，把它说成一个庄严的悲剧。

不过，这一故事也有它的积极含义：那就是在文化革命的冲击下，连一些共产党高官都从自己的切肤之痛里，产生了在斯大林、毛泽东辞典中找不到的“公民意识”。我相信，这是邓小平、彭真等人在1976年复出后一度强调“法制建设”的原动力之一。

那么，在“文革”的前三年，在国家主席终于想起还有宪法的另外一端——远距中南海的中国底层民众——即“老百姓”中，公民意识又是怎样曲折萌芽的呢？

1966年北京“遇罗克大字报”事件应该算是一次。它反对当时在高干子弟中风行一时的血统论，以曲折的语言要求公民意识的第一层含义——人的身份平等，已经触及本文开头所述总体社会的基本特征——人的身份等级制。遇罗克事件具有很高的思想史价值，但是如果以此推算大多数民众的公民意识觉醒程度，则有可能犯估计过高的错误。当时在民间，从“老百姓”向“公民意识”

这一自然人到法人的进位，尚十分朦胧，以后的发展也历经曲折。他们一开始只能在毛泽东政治人权上的“右倾”政策与刘、周、邓经济文化上的右倾政策之间，作一种分裂性的选择，以此曲折表达他们的利益诉求，在这些分裂性利益诉求之间，需要十分耐心地挖掘，才能找到一点与公民意识有关的东西。

“文革”初期最有趣的一个现象是，毛政治上怂恿民众造反，一再为那些被共产党干部打入冤狱的政治上的异端行为平反昭雪，这一政策与以往政治传统中对民众的高压习惯相违背，站在党的立场上应该称其为“右倾”。无数共产党干部就是因为不能适应这一奇怪的政策取向，而一时落伍。最典型的说法，是刘少奇在被批斗时所说的那句名言：“我是老革命遇到新问题”。与此同时，与毛泽东的奇怪做法相映成趣的做法是：刘、邓以及后来的周，在经济上鼓励利润挂帅，在文化上允许轻微的宽容空间，默许作家表现软性题材，学者在不违背意识形态的前提下有一点点所谓的“学术自由”，这样的政策在当时中国“反帝反修”的政治氛围中，就被认为是具有资产阶级性质的“右”。很显然，政治上的“右”与经济文化上的“右”，如果结合在一起，在 60 年代的中国，也许是一组能够出现的最好的政策组合，因为它们能分别满足“老百姓”在政治、经济、文化上的最低要求。或者从民众这一头来说，他们如果有足够的聪明，能同时选择毛的政治上的“右”和刘、邓、周经济、文化上的“右”，则会幸运的多。如果是这样的话，文化革命也许就成为多余，后来的邓小平改革也可以提早 20 年顺势滑入，我们今天谈论的公民意识在中国大陆也许已经成为现实，或者已经离现实不远了。然而，“文革”之所以成为“文革”，原因之一，就是因为这样两种在当时是逻辑内洽的“右倾政策”，公然发生了分裂，而且由于毛泽东的政治权术，怂恿千百万底层民众冲进了这一巨大的政策裂口，民众的政策选择也随之分裂，这才发生了后来令全世界观众瞠目结舌的种种戏剧化场面！

那些刚刚还在“老百姓”自然状态中沉睡的底层民众，被这样的政策分裂唤醒，迅速分成了两大派：“造反派”和“保守派”。由于“造反派”最早与刘少奇派出的工作组发生冲突，他们首先在政治上萌发类似于公民权力的政治诉求，当时这一诉求称为“平反冤假错案”，而毛泽东果然这样做了，于是这些造反派对毛泽东感激涕零，普遍高呼：“革命方知北京近，造反方知主席亲”。但在经济文化政策选择方面，他们却因此而反对刘、邓、周为代表的另一种“右”，这显然是一种分裂性选择，是用自己的右脚踩住了自己的右手。然而在当时，却是他们必须付出的代价，是他们向毛允许他们短暂造反付出的赎身费，类似中世纪欧洲自治城市里农奴必须向领主交出的“赎身费”。但是毛也有始料不及的地方。当时有很少一部分思想上敏感的“造反派”，也许是在中国大陆最早萌发公民政治权力的人群，他们的政治“右倾”发展之快，在一年半的时间内就从简单效忠毛泽东，发展到要清算整个国家机器的地步。1968年的早春，在一个叫做杨曦光的湖南中学生的笔下，终于出现了“彻底改善无产阶级专政”的口号，并将周恩来称为中国的“红色资本家总头目”，要求彻底打倒。这股被称为“省无联纲领”的异端思潮，在青年学生中很有影响力。“省无联思潮”用毛泽东之右来反对周恩来之右，用毛泽东给予的短暂言论自由来反对以周恩来为代表的右倾政策；而不是相反，是用后者之右来反对前者之右。“省无联”的这一“右脚”踩得如此之重，终于惊动北京高层，连毛泽东也为之惊恐不安，在当年春天就迅速将其扑灭了下去。

上述右脚踩右手的乖错行为，在1966年底的上海工人中有过一次短暂的克服。

上海是毛泽东最欣赏的“文革”首善之区，但也是中国近代城市消费发育最早的地区。这一城市在1949年以后出现了一个十分有趣的特征：上层政治无产阶级专政的“左倾”风格是那样强烈，以至1949年以后的大多数中国政治运动几乎都是在那里发源；与

此同时,这座城市的底部却洋溢着从市民生活顽强散发出来的浓厚的资产阶级"右倾"气氛,以至1966年以前的中国内地居民一说到上海,就像今天的上海人一说到纽约那样羡慕不已。当时外滩防堤墙上趴满了一对一对的恋人,由于要在很短的江堤上挤进尽可能多的人,恋人之间的距离被压缩到几近于零的地步,这就出现了一个很有趣的画面:每一对恋人的接吻声可以被相邻一对恋人清晰听到,啧啧相闻,最隐私的声音成了最公开的声音;而在百步之外,又是"上海市革命委员会"的庄严招牌以及守卫这一招牌的僵硬士兵,他们不一定听到那些放肆的资产阶级集体接吻声,但可以看到那些过于亲昵的背影。士兵和情人,这样相反的两种色彩居然能挤压在一起,就像一个巨大的三明治城市面包,漂浮在中国内地生活的顶部,装饰着这一国家内里更为深厚的中世纪生活的表面。这一特征今天还存在,只是色彩已经淡化。对一个初去上海的西方观察家来说,要把握这座迷人城市的整体面貌,以及它与更为广阔的内地生活的关系,我认为首先应该记住的,是它作为三明治面包的表面特征,这一点也许在今天还没有过时。到了1966年的冬天,上述分裂性政治选择,以及这座城市本身的分裂性特征,就是在这块三明治面包的接缝处突然弥合了起来。

这一年的冬天,上海的工人由于此前毛泽东赦免了造反行为,第一次有机会用他们手里的自由结社权力向政府部门施加压力,要求解决积累了17年的切身经济利益。冻结多年的工资问题,集体所有制工人的经济歧视问题,合同工多年不得转正问题,住房问题,甚至是劳动保护用品的发放问题,如毛巾、手套、肥皂、女工的月经纸,等等,一股脑儿都提到了"走资派"的办公桌上。一时间,上海外滩各级政府、党政机关的办公楼里,挤满了要满足他们经济上的"右倾"要求的工人。如果"走资派"一时不敢答应,他们不惜静坐甚至绝食。这种战术是利用毛的政治上的"右",来满足自己经济上的"右",今天看来几乎绝妙无比,但当时发明这一战术的工

人却并不自觉。他们最多是将平时这座城市里洋溢着的"求实惠而不是求空头政治"的消费主义生活气息搬上了政治舞台，但在1966年那种戏剧化的空气里，谁也没有料到这样一种距离政治最远的消费主义，居然可以换算为一种非常勇敢的造反行为，而且迅速向全国蔓延，牵动了文化革命的全局。当时，除了那些尚没有产生本身独立利益的大中学生，认为这样的经济主义要求是亵渎了毛泽东给予的革命权力，城市生活中头脑稍为正常一些的居民都卷入了这一风潮。这一风潮只延续了大约二十天，就被毛泽东以"经济主义妖风"为理由驱散了。但是今天看来，在那场被夸大的"十年文革"中，如果还真有过什么革命性的社会行为的话，那就只有这二十天的"经济主义妖风"，尽管它至今名声不佳。这是因为只有这"二十天"里，发生了很多个"第一次"：上海这座城市的生活内容第一次获得了解放，它的集体意愿第一次统一在它的生活基础上，而不是分裂为上层政治提出的两种"右倾"政策；底层民众第一次用毛泽东给予的政治上的"右"去争取自己的切身利益——经济上的"右"，而不是反对这种经济上的"右"，也就是说，群众第一次不是自己反对自己，而是伸出自己的右手，紧紧握住了自己的另一只手。从某种意义上说，"文革"十年，几乎都是毛泽东在利用群众，或者说是利用群众对他的利用，最终总是他达到目的，惟有这二十天里，事情反了过来，群众成功地利用了一次毛泽东，或者说是利用了一次毛泽东对他们的利用，完整表达了他们的政治、经济、文化利益。这一利益诉求不是别的，换算为我们今天在这里讨论的语言，就是"公民意识"，尽管它还很不自觉，但那个称做"社会"的东西毕竟回来了。什么是社会？社会在无社会状态中第一次抬头，就是这样充满滑稽色彩。

用哈维尔(Vaclav Havel)的话来说，这是一种货真价实的"反政治的政治"，它的历史意义三十年后还没有引起"文革"研究者的正面注视。而毛泽东和他的政治对手却老练得多，他们当时就对这

股经济主义要求分别作出了有利于自己的反应。

当年上海地区的最高执政者中共华东局第一书记陈丕显先生，是刘、邓政策的拥护者，他显然愿意满足民众对“右倾”经济主义的要求，以转移他们对毛泽东“右倾”政治的热情与追随。故而他暗示上海市委：“经济问题要放松一些，不要顶。”而毛泽东在政治上则更为敏感，他意识到这个反常的经济主义二十天是对他“战略部署”的戏弄，他不能容忍民众把他的“右”和他政敌的“右”结合起来，以实现社会自主的利益要求。他迅速支持上海以王洪文为首的另一批造反派行动起来，向陈丕显这样支持经济主义的“走资派”夺权，并美其名曰“一月革命”，将其夸大为1971年法国巴黎公社在中国的再现。1968年出现的西方新左派曾经对这场“一月革命”翘首眺望，对它寄予极大的期望。其实，这是一场虚伪的“奉旨造反”，即使按照1871年马克思的正统标准，也是一个典型的反公社的“巴黎公社”。王洪文等人以奉旨造反镇压了民众真正的造反要求，它的历史地位是负面的，与被它镇压下去的二十天经济主义妖风不可比拟。在这场奉旨造反中，王洪文等人形成了自己的集团利益，以及这种集团利益的政治表达：造反派的“派性”。

“派性”这个词在“文革”中是个出现频率最高的政治单词，它在各地区都有不同的具体内容，1967至1968年，全中国甚至因为“派性”而分裂为两大派，出现全国内战的可怕局面。但如果忽略不计不同地区的特殊要求，“派性”的普遍特征是：以追随毛泽东政治上的“右”来排斥另一种经济文化上的“右”，并在追随毛“右倾”时表现出疯狂的排他性，即以更为革命的姿态来排斥刚刚革命的另一派，是一种中国化的“雅客宾性格”。因此，“派性”是“文革”中觉醒的民众公民政治意识的赝品，它具有后者的某些内容，如政治上的活跃与主动，但在根本意义上说，它对后者的遮蔽胜过对后者的培植。对毛而言，“派性”虽然有时也给他带来一些麻烦，但“派性”却是他操纵民众陷溺于那种分裂性泥沼的工具：以他的政治人

权之"右"反政敌经济文化之"右",让民众处于一种利益反对另一种利益的矛盾状态,不能自拔。因此,经济主义二十天以后的"文革",无论说是三年,还是十年,民众从一次短暂的正题,走向了长期的反题,又恢复被毛利用的格局,长久徘徊在利益分裂的迷途里,再也没有如此精彩的内容可供分析了。也就是说,他们的公民意识刚刚冒了一下头,就很快缩了回去,恢复了"老百姓"状态。

"公民意识"如果说还有救,是到了广州街头出现"李一哲大字报"时期,那已经是1974年的春天,整整18年过去了。

今天人们谈论"李一哲大字报",更多的是讨论它所标识的青年异端思潮已经发展到了什么程度,这一点与我们所谈论的公民意识有关,当然是对的。不过,还有一个更有意思的层面尚有待揭露。那就是:它相对于上述1966年的经济主义妖风而言,在政策选择上有异曲同工之妙,它们都是既选择政治上的"右",又选择经济文化上的"右",具有"全右"性格。"李一哲"的这一次选择比18年前的那一次更准确,更有独立色彩。它是对18年里底层民众从觉醒到昏睡,再从昏睡到第二次觉醒,一个漫长过程的了结,有点类似马克思喜欢谈论的从正题到反题再到合题的黑格尔逻辑发展公式。

这一大字报的基本作者后来说:

> 对"文革"中垮台的共产党大批老干部,李一哲与造反派一样,认为他们是一批理应受到人民冲击的官僚,但他们并不赞成"四人帮"为取而代之必欲置他们于死地的做法。因为他们感到,与其让一批胡说八道的暴发户,新特权阶层,新官僚上台使国家继续朝政治上和经济上的极左走去,还不如让那些对事物还能持常人见解的老官僚重新上台,稳定和发展国民经济,宽松一些政治钳制,对人民略为有利。因此,在文章里,他们毫不掩饰地为老干部直言,为周恩来说话,并公开地

向“四人帮”宣战。

“文革”研究者宋永毅先生在他所编辑的《文化革命中的异端思潮》一书中，曾经强调指出：

李一哲思潮既肯定了“文革”中人民反对十七年官僚体制的革命大民主，但又升华了清华四一四的“休整、巩固、妥协”论，主张在政治上安定、经济上建设、体制上民主，坚决反对毛泽东和他的追随者们搞新的、矛头指向周恩来——邓小平的“整顿”的一切阴谋事件。这里，我们看到了李一哲思潮对省无联思潮，北决扬思潮的一个重要扬弃。后者在现实政治斗争上的理论认为，周恩来是右派，是文化大革命要彻底铲除的官僚阶级及制度的总代表。他的力量之强大使毛泽东不得不一再迂回、退让，并把红卫兵、造反派作为他每次退让的牺牲品。与此相比，李一哲思潮超越了这一精神负累。[2]

所谓超越“精神之负累”，其实就是超越本文所说“文革”中人们分裂性的利益选择。妨碍他们完整把握自我利益的最大“负累”，是对毛泽东政治之右的效忠与模仿。我们知道，毛在“文革”中的社会基础是各省市的“造反派”，毛以政治人权上的“右倾”笼络住他们，而他们为了这笔“赎身费”，以及“文革”掌权后迅速膨胀的新特权利益，不惜放弃政治上向着公民意识的努力，而是向着“派性”意识发展，追随毛的路线。在李一哲的大字报里，我们终于看到，公民意识挣脱了这一“精神负累”，蛇蜕而出。一个完整的而不是分裂的利益诉求正在出现：既不放弃政治上的“右”，又拥抱经济文化上的“右”；而且在争取政治上的“右”时，不再依附在毛的政治语言上说话，而是独立地提出批判“封建法西斯体系”。此外，他们不仅仅是为自己或一小部分人要求“平反”——再交一次赎身

费，而是提出了一个更为广泛、更为直接的要求："民主与法制"。这是一次完整的利益表达，它意味着十八年前那一场经济主义运动已经移植到一个更为广阔的地带，这一地带涵盖着的全民利益要比造反派的"派性"要求广泛得多，因此，它才更有理由被称为"公民意识"，或者是"公民意识"的再次觉醒。相比这份用 67 张白纸连接起来的大字报、以及在它的下面人山人海的广州观众，十八年前在上海外滩出现的二十天的经济主义妖风，就像一个预言，或者像一场正戏开幕前，在另一个海滨城堡里的幼稚预演。

李一哲大字报事件，结束了"文革"期间中国底层民众的公民意识从无到有所经历的一段曲折。如果不算本文开头所引用的刘少奇想起宪法这一事件，我这篇讲演只不过讲了两个城市故事。我之所以在这里讲这两个故事，用意无非有二：

首先，我想从正面强调，从上海到广州，真正具有社会意义的历史事件逐渐向南方漂移，而不一定集中在北方。这两个城市里群众性的故事就比北京中南海里刘少奇想起宪法那一故事，有意思得多，也更接近我们今天讲的"公民意识"。从地理上强调一次上海和广州的地理位置，是距离北京越来越远，也许不无意义。因为在这两个城市发生的事件恰好是一个比一个深刻，地理上向着南方推远距离，与思想上向着深刻程度的推进，几乎有同步发生。这一现象也许具有很深的历史内涵。从中国的元代以来，就出现政治的北方统治经济的南方这一格局，南方始终在沉默，而且沉默得太久。但是在文化革命期间，这一沉默终于被打破，后来发生的其他事件似乎也倾向于证实：真正富有活力的"反政治的政治"，例如我们今天讨论的"公民意识"，南方似乎更适宜展开，而不是在旧式政治口气过于发达的北方——例如那满街都是政治家，连出租车司机都能谈上一段中南海秘闻的北京市。

其次，我则想从反面提醒，尽管发生了这样生动的两个城市故事，有点像狄更斯笔下的"双城记"，却并不意味着公民意识此后在

中国将一泻千里，再无回流与曲折。中国是一个磨练人类耐心的最好地方，包括公民意识在内的一切现代意识，如果能够在那里成长，需要经过漫长的过程，期间如“派性”冒充“公民意识”，还会出现许多赝品，混迹于似是而非的暧昧状态，乱人耳目。90 年代在中国，很可能又重新开始了一次分裂性的选择过程，走上了新的曲折——以经济上的实惠，容忍另一方面的收缩，以经济上的右，默许另一方面的左。众多的老百姓可能又回到了“老百姓”状态，尽管他们手里比过去多了一罐来自美国的“可口可乐”。这种情况类似“文革”中大多数时候大多数人的那种分裂性选择，那时一些西方左派人士就匆忙宣布看到了中国人的革命热情，其间有种种“新生事物”，会给人类走出资本主义时代带来希望。现在，也有同样的一些人，正在把退潮后露出的岸边菌苔说成是“新生事物”。比如：

把最近乡村中自治程度十分有限的一点村民选举，说成是中国民主正在农村出现，却故意不见这是上层为弥补底层权力真空作出的有明显限制的补救措施；

把 90 年代城市生活中的某些犬儒状态，及其在某些知识分子那里出现的畏避情绪，说成是一种健康的“公民意识”，这种“公民意识”正在随着“市民社会”茁壮成长；

把双轨制和寻租活动中出现的权力暴发户说成是“中产阶级”，说这就是中国下一轮政治“文革”的社会基础，却无视这些暴发户出身于什么家族，以及在什么样的历史条件下产生，这样的家族背景与历史条件决定了他们与经典西方理论中的中产阶级是多么遥远。在中国，正在出现的实际情况可能是一幅连马克斯·韦伯都会感到尴尬的图画——民主需要中产阶级，而中产阶级却不需要民主，至少在目前这一代人的大多数是如此。而众多的“老百姓”却并不为难，很随意地就给这些人找到了一个准确的名称：“大款”，就好像“老百姓”至今还在准确地称自己为“老百姓”一样。

所有这些过于性急的说法,都使我想起本文开头引用的徐复观的论述,把"人民瑟缩于政治缝隙中的喘息"说成是一种"自由",那真是"千载之下,尚闻其叹息"[3] 正如"大款"比"中产阶级"准确、"老百姓"比"公民"准确,徐复观质朴的说法当然比诸多来自西方的术语准确。在中国,还有很多具有泥土气息的说法,它们更准确,却正在被来自西方的学术概念遮蔽。我们国内那些急于与国际学术接轨的朋友,在还没有正确使用西方概念之前,就已经把那些更好的本土说法置之脑后。而西方一些急于在中国听到自己回声的朋友,客观上也在移花接木。

还有更多似是而非的说法,可惜不能在这里一一回应。刚才我恰好说过:中国是一个磨练人类耐心的最好地方。它不仅磨练过孙中山,也磨练过钱穆,它还将继续磨练今天在座各位关心中国热爱中国的东西方朋友,包括我自己。

(本文为作者参加 1998 年 4 月 9 日美国宾州 Dickinson College 校庆暨学术讨论会"公民意识与市民社会"的讲演)

注释:

①《儒家对中国历史运命挣扎之一例》,台湾学生书局 1984 年版,第 390—391 页。

②见宋永毅、孙大进编《文化大革命和它的异端思潮》,九龙田园书屋 1997 年 6 月版,第 56、57 页。

③徐复观:同前第 356 页。

1998:自由主义学理的言说

1998年的中国学术思想界,最值得注意的景观之一,是自由主义学理立场的公开言说。尽管它还很弱小,时常处于各种误解、歪曲与压制之中。

首先是自由,然后是主义

在中国特定的语言环境里,要问它是什么,首先要从它不是什么说起。

自由主义首先不是"自由化",以往被称做"自由化"的内涵要么与它不相干,要么是对它的歪曲。其次,它也不是如毛泽东早年在"反对自由主义"那篇名文中所描述的那一类:迟到早退,背后议论,或者随地吐痰。然后,它还不是最新出现的一种时髦说法:"如果它是一种多元化的宽容态度,那么我就同意"。多元化也罢,宽容也罢,第一应该针对权势而言,同时也是每一种学说与其它学说睦邻相处的外部规则。这一规则不仅对自由主义有效,也对其他正常学说有效。因此,如果只谈论每一种正常学说都应遵守的外部规则,并以此作为取舍的标准,那么你就不必只取舍自由主义,你可以同时同地同意无数种学说。"我不同意你的意见,但我坚决捍卫你发表意见的权力",这是自由主义的名言,但是这一态度是为了保护各种学说能够充分发展自己的那"一元",以形成"多元化"的总体景观。如果要求每一种学说都以这样的外部规则来取代自己的内部结构,那就无异于抹平差异,劝说每一种学说即时自

杀。每"一元"的自杀，其总体效果则是"多元化"的自杀。因此，专制能扼杀多元化，以一种泡沫语言目无定睛地奢谈"多元化"，同样能扼杀多元化。

那么自由主义究竟是什么？

它首先是一种学理，然后是一种现实要求。它的哲学观是经验主义，与先验主义相对而立；它的历史观是试错演进理论，与各种形式的历史决定论相对而立；它的变革观是渐进主义的扩展演化，与激进主义的人为建构相对而立。它在经济上要求市场机制，与计划体制相对而立；它在政治上要求代议制民主和宪政法治，既反对个人或少数人专制，也反对多数人以"公意"的名义实行群众专政；在伦理上它要求保障个人价值，认为各种价值化约到最后，个人不能化约，不能被牺牲为任何抽象目的的工具。

这样的一种学理要求，卑之无甚高论，以常识语言可以说得清楚。事实上，自由主义自英国形成系统学说以来的200年，它的言说基本保持着一种低调风格，从低调进入，既护卫宪政民主市场经济的法律政治平台，也化成当代文明社会普通公民的日常共识。但在中国的这100年，自由主义得到言说的机会却并不常见。1957年以后，这一学说基本沉默。进入80年代，它重新发育，但一开始只能借用其它学说的理论符号。只是到了90年代后期，在知识界明显分化以后，它才逐渐"挤出"门缝。

这条低调言路能够"挤出"门缝，围绕下述三个思想人物的议论，由小渐大，起了一个扫清外部路障的作用。

1998年关于顾准，有新的发展。首先是因为有新材料——《顾准日记》的出版，随着顾准生平材料的逐渐披露，又有更多的人进入了言说顾准的行列，这就自然出现不同的声音，林贤治先生提出了究竟是有一个顾准，还是有两个顾准的问题，罗岗和薛毅在最近两期《二十一世纪》上提出对顾准研究的不同意见，来自不同知识背景和学术训练的人能发出不同声音，且不论是否论证周密首

先有助于消解随时可能出现的神化倾向，同时也说明顾准研究跨过了初期介绍阶段，正在向纵深发展，但是这一年关于顾准的言说中，最值得注意的，还是李慎之先生为《顾准日记》所作的序言，这篇序言不仅事先已回答了薛毅所提顾准究竟是不是一个理想主义者的问题，更为重要的是，它第一次挑明了顾准的思想定位：

> 顾准实际上是一个上下求索，虽九死而无悔的理想主义者……因此说他放弃的是专制主义，追求的是自由主义，毋宁更切合他的思想实际。
>
> 在已经到世纪末的今天，反观世纪初从辛亥革命特别是“五四”运动以来中国仁人志士真正追求的主流思想，始终是自由主义，虽然它在一定时期为激进主义所掩盖。中国的近代史，其实是一部自由主义理想屡遭挫折的历史。然而九曲黄河终归大海，顾准的觉悟已经预示了这一点。

此前学术界对顾准思想的追思和研讨已有十年，无论是同意还是反对，人们都已明白顾准临终前达到的思想境界，再也不是一般意义上的民主启蒙派，而是一个“出走的娜拉”；再也不是以1793年法国革命激进阶段为肇始的欧陆传统的凌空蹈虚者，而是一个回归英美传统以1688和1787为年谱标志的经验主义者，他的精神指针最终定位于自由主义，这已经是一个公开的秘密。李慎之先生在这里是第一次破题，发出了1998年自由主义公开言说的第一声。

1998年5月，中国第一学府北京大学在多声部合唱中庆祝百年诞辰，刘军宁编辑出版《北大传统与近代中国》一书，凸现了北大自由主义传统。李慎之再次作序，以他那一代人的特有语言说：

> 世界经过工业化以来两三百年的比较和选择，中国尤其

经过了一百多年来的人类历史上规模最大的试验，已经有足够的理由证明，自由主义是最好的、最具普遍性的价值。发轫于北京大学的自由主义传统在今天的复兴，一定会把一个自由的中国带入一个全球化的世界，而且为世界造福争光。

那一个月里北大内外氛围，读者应该记忆犹新。能如此强调北大自由主义传统者，不仅需要见识，而且需要胆识。日后的思想史研究者若追寻自由主义在90年代如何“挤”出门缝，当会注意到上述两篇并不太长的序言。

第二个话题开始于三年前出版的《陈寅恪的最后二十年》。由于该书第一次披露这位史学前辈弃世前的孤苦境况，一时洛阳纸贵，那时的读者能在阅读中宣泄与传主类似的情感即已满足，多半不去计较该书作者将宝贵史料淹没于无节制咏叹的文人滥情。但此后陈寅恪的话题却始终在文人之间徘徊，强化旧式士大夫情绪，很少有文章触及更为深刻的层面，倒真成了一个问题。1998年林贤治和张志扬开始就这一话题提出异议，林贤治认为陈寅恪其实是一个文化遗民，并无多少思想史意义，张志扬则批评陈寅恪给他的学生立的规矩——“从我学者方为我的学生”，并无现代学者宽容不同意见的气度。这样的不同声音当然有它的积极意义。但是仔细分辨陈寅恪为门生立规的前后语意，张志扬批评能否成立，尚待商榷，值得延伸的应是林贤治的意见。这一意见或能刺入下面一个层面：即使如林所言，陈寅恪是个文化遗民——具有浓厚的文化保守主义倾向，一个文化立场上的保守主义者是否可能同时出现自由主义倾向？如有这一可能，自由主义者又当如何面对？之所以这样提问，一是因为海外学者余英时关于陈寅恪的研究结果反复指向这一层面，国内学者却几乎无有应对；二是因为以往中国自由主义的发展在这一层面上留有惨痛教训。从学理上说，政治上的古典自由主义与文化上的保守主义应该是一个硬币的两面，

至少能成为思想上距离不远的盟友，但在中国的历史环境中，情况恰恰相反。双方大动干戈，有过三次以上文化论战，将主要精力消耗于横向作战，忽略了正面堵着他们的共同障碍。而历史则比学理更直接地展开它的讽刺性画面：1946年12月15日晚6时半，陈寅恪不是与别人，恰恰是与那一时代自由主义代表胡适乘同一驾飞机离京南下。那一幕天地玄黄，应该是双方刻骨铭心的共同记忆。自由主义与文化保守主义的不正常关系延续了近百年，至殷海光晚年在病榻上与徐复观接近言和，方出现一线转机，今日自由主义能否承继那一线转机，从此与文化保守主义睦邻善处，再不发生近代史上那类虚火空耗的文化论战，关系到90年代以后这一言路能否健康发展。林贤治发上述异议，可能不是从这一角度发问，但无意中触及了这一层面，所幸1998年自由主义的再次言说，一开始就在这一重要层面有了回应。这年2月出版的《公共论丛——自由与社群》专辑，发表有王焱"陈寅恪政治史研究发微"一文，第一次从自由主义学理角度正面迎对这一棘手问题。该文最后的结论是：

> 如果说陈寅恪是保守的，这种保守也是对自由的保守。在法国的激进启蒙传统看来，保守与自由是对立的；而在苏格兰启蒙传统看来，保守与自由却是一致的。……从中古史到明清史研究，我们从陈寅恪随时变化而发生的转变就可以看出，他对古典自由主义的这一精义颇能领会并运用自如。由于本世纪自由主义在制度实践方面世界范围内的成功，结果出现了一个耐人寻味的现象，那就是"保守"的旗号时常为威权主义盗用，而自由的理想却往往被激进主义裹挟，从而导致了问题的混乱。作为后人，我们今天更不应僵化地看待自由和保守的关系。

仅就陈寅恪是不是一个文化遗民而言，可能还难以应对林贤治那样的提问。王焱一文阐释陈寅恪的自由主义立场时，也未能以足够篇幅说明陈寅恪在这一点上有足够的主观自觉。但是，王焱此文的贡献不在于全面刷新有关陈寅恪的言说，而在于能够弥补上述延续多年的理论盲点。1998年自由主义重新“挤”出门缝，在最初一年的言说里，已经注意到几代前人的误导，即此而言，这篇文章在目前可见的关于陈寅恪的种种言说中，也是不应被忽视的。

第三个话题是青年作家王小波英年早逝。这一年关于王小波的议论，出现了一些溢美之词，只会帮倒忙。但若“挤”去某些语言泡沫，王小波作为一个自由主义作家被人们怀念，也不是没有理由：

作家、文艺批评家多半亲近欧陆传统，与英美精神距离较远。能站在英美自由主义理念上写作，而且写得得心应手，实属罕见。从“五四”以来，如果说中国近现代人文知识分子有什么集体性格一以贯之，那就是人文性格与文化旧习难分难解。所谓文人旧习，不仅仅是传统的文人情趣，更重要的是文人化的思维惯性：凌空蹈虚，逻辑跳跃，在越界讨论社会政治问题时，带球越位，将文学思维穿入严肃的理论论证，多半具有“目的狂”“方法盲”或者是“批判狂”“操作盲”的病态激越，用韦伯所言，即意图伦理过剩，责任伦理匮乏。“文革”中我在各地大学读大字报，那些有说服力同时也不乏文采的思潮文章，多半不是出自文科学生，更不是出自专练写作的中文系学生之手。当时留下的这一奇怪印象，和今天偶尔读那些出自中文系知识结构的思想性论文所产生的新鲜印象重叠在一起，实难磨灭。这一年后来出现的对自由主义的误解、气愤乃至攻击，也证明了这一点。就国内来源而言，这些批评大都出现在以中文系训练为思维模式的文学界、文艺评论界，以至有朋友称这一思潮只是一种文学现象，不值得认真对待。我本人不一定同意以此

概括，但这一现象之出现，确实说明“五四”运动并没有消除中国的文人传统，相反是以现代白话文为包装延续了这一传统，甚至将这一传统发展得更顽固，更具魅惑力，用这些朋友喜欢的术语而言，是更具“现代性”。要求中国的文科学生扭转这种从旧式文人到“五四”新文人的历史惯性，犹如转换血型一般困难，不能强人所难。此外，也不能因此而出现学术生活的“出身论”，因为出身于中文系，就不允许在非文学的问题上发言。但是，既然进入社会政治问题层面，要求他们在写作时能在相关理论背景上多做准备，在提出一些至关重大的方向问题时，能在责任伦理上低调斟酌，应该不算过分的要求。以此论及王小波，就不能不承认他是一个异数。这一异数可能出自他独特的知识结构，一开始学的是工科，后来又念的是社会科学，惟独没有受大陆文学圈尤其是文学评论圈熏染。他的杂文成就高于其他领域，可能就与杂文论及社会时政需要调动非文学训练的知识背景。这一异数之出现，是 1998 年自由主义言说在学理之外的一个意外收获，但对文学圈而言，因为是异数，自然觉得陌生。我们从今日议论王小波者，大多是文学界之外的人士，而文学界中人反而不能或不愿议论，也能管窥一二。说破上述文人新传统，可能会伤及文学型知识分子的思想自尊，但即使刺耳，也必须说破。

其二，王小波的写作风格，无非从低调进入，同时还能守住必要的精神底线。若只有低调进入没有精神底线，则会向下坠入虚无主义的泥沼；若只有精神底线却从高调进入，则难免意识形态之末路，以往的思想氛围在亢进高调和犬儒溃败之间摇摆，显然与没有上述平衡有关。中国思想气候如它的自然气候一样属大陆干旱型，暴冷暴热，不能向上突破，即掉头向下，呈溃决性向下突破，亢进之后，必有虚脱，1989 年以后痞子思潮大面积溃疡，延伸入知识界，则是包装得较为精致的犬儒主义，即已说明了这一点。如何在低调进入和不疾不徐，不温不火，确实难能可贵。这一风格的特

点,是经常翻到事物的反面去想,这一点,恰好与自由主义怀疑论的低调风格吻合。但自由主义以学理术语费尽万言,亦不能如王小波文学作品更直接更适时。因此,1998 年言说王小波,不在于他的作品文学含量有多少高低(我看不出他已经到了能获“诺贝尔奖”的地步),而在于他第一次以文学作品呈现了一个自由主义的韧性风格,这一风格不仅对文学有益,对从事学术思想者而言,也是一副适时的清凉剂。

其三,最值得言说的还不是他的写作,也不是他的风格,而是他的生存方式。王小波是谁? 简而言之,只是一个辞职的人。辞职而写作,不仅意味着拒绝那一份薪俸,而且意味着切断与权力体制的一切联系。在这一意义上说,他颠覆了目前流行的关于专业与业余的定义:他才是一个专业写作者,是当之无愧的专业作家。而我们这样拿着一份薪俸拥有一个职称来写作,无论是写论文,还是写小说,反而是业余写作。王小波的生存方式衬出了我们的尴尬,这样的尴尬,应该说是一种病态,却习焉不察,反不能分辨什么是专业,什么是业余,什么是正常,什么是反常。此外,学者分析论文本,多喜爱向着文本的后面挖,追究文本后面的知识谱系,而不是向着文本的下面挖,挖掘文本下面的生存状态。但常识告诉人,只要是常人,他的形而下的生存方式对其形而上的思考,具有压倒性影响,超过知识谱系之影响。这句话可以从两面说:对王小波而言,他所获得的形而上自由程度,与他在形而下层面割断与体制联系的程度呈正比;对评论者而言,之所以谈论他的写作方式和风格,而不愿以同样的热情谈论他的生存方式,是因为这一生存方式对评论者的生存方式有无形的心理压力不能要求人们都向王小波看齐,但是他的生存方式至少能提醒人,自由主义不仅仅是一套高头讲章,它还是一种身体力行的生活态度。这样的生活态度不是用来标榜自己拥有多少流行词汇,如“多元化”、如“边缘化”、如“殖民化”、如“现代化”、最后如“自由主义”这个名词本身。自由主义

不是用来谈论的，它是用来走路的——贴着地面步行。今日所论自由主义，不是黑格尔式的“内在自由”，它是提醒你直面外在不自由的现实，首先面对权力体制，包括面对那个有软性包装能与国际接轨的学术体制或作协体制。它并不要求你反抗，也没有理由要求你辞职，但能提醒你拒绝，一个人一个人一点一点地拒绝，而且拒绝的程度可以量化；一个人有多大程度拒绝，就有多大程度自由；有多少人拒绝体制，就有多少人获得自由。

因此，无论是言说顾准、陈寅恪，还是王小波，也无论是指称其学理层面、文化立场，抑或直陈其生存方式，1998 年的言说应该能达成这样的共识：在任何情况下，用这句话总结自由主义，可能都不会说错——它首先是自由，然后才是主义。

新左派的批评

围绕顾准、陈寅恪、王小波的言说，自由主义“挤出”了一条细小言路。与此同时，知识界则围绕自由主义言路本身，发生着更为深刻也更为严重的分歧。

经过 80 年代的基本启蒙，自由主义如有论敌，已经不太可能在前述学理层面遭遇。至 90 年代，市场经济改革继续运行，而政治体制改革却迟迟不出，前者与后者重叠，老体制积弊重重，却趴在新机制上吸吮其生命；新机制既“寻租”又“抗租”，不得不以对立的方式养活着寄生者。90 年代以后的中国比任何时候都好看，也比任何时候都难看，它的复合成分诡谲驳杂，以至从任何一个角度看去，都需要从一头牛身上剥下两张皮，甚至更多张皮。而知识界自 80 年代最后一年破位下行，每日每时都在分化，至今还没有走出其下降轨道。知识界内部对 80 年代的反思批判，曾经有过一个健康的起点，但在外部横向拉力的作用下，行之未远，即中途变质，又兼各种外来话语的冲击，逐渐在反思中迷失了方向。知识界的

舶来符号，投射在上述客观现实层面，并没有帮助人们减轻认识它的困难，而是在它的表层又涂上了新一层西洋迷彩，使得中国人在认识自己的国情时增加了一层困难：在阐释自己的国情时还必须绕道巴黎，经过一次后现代语义的换算。自由主义在如此语境登场，又坚持它的常识叙述，努力恢复事物的本来面目，这样，它所遭遇的挑战，就再也不是单纯的学理分歧，而是具有当下现实性的社会经济甚至政治走向的辩论。这样一场辩论，即使双方都有善良的愿望，在客观上却已经是难以避免了。

从各种已经出版的书刊、文章可以看出，自由主义已经注意到社会现实层面日益尖锐的利益分殊及其冲突。从某种意义上说，它正是注意到这种利益冲突，才比其它言说更为急迫地要求政治体制改革。他们之所以甘冒风险"挤"出门缝，不断地说，反复地说，就是因为他们看到在社会正义问题日益尖锐化的今天，存在着两种危险的倾向：

首先是从 80 年代末期延续而来的威权主义，因各种既得利益而延宕权力体制改革，既滋长大面积的结构性腐败，又漠视弱势阶层疾苦，压制不同诉求。

其次是 90 年代知识分子分化过程中新产生的向左转倾向，将社会不满视线移向国内的市场经济改革与外部的世界经济体系，既危及经济领域里市场经济改革的正确方向，又呼唤对外开放过程中反帝反殖民的倒退情绪，反过来，则掩盖了导致社会不稳定因素的上述真正根源。

自由主义同时抵制这两种危险倾向。具体地说，在经济上，它要求深化目前的市场导向改革，与此同时，反对以市场经济改革为名，无偿掠夺低层民众在计划经济时代参与积累的社会财富，也反对以社会正义为名，向内呼唤第二次土改，向外鼓吹义和团式的虚假民族主义；20 年经济改革却无相应的权力制衡，由此积累的社会正义问题，只能通过政治体制改革建立宪政民主的法治形式，而

不是倒退回过去的群众性动员来解决。倒退也许是对延宕的惩罚，正是旷日持久的延宕唤回了今日的倒退冲动，但从韦伯所言的责任伦理出发，自由主义即使能理解倒退所由出之社会根源，也坚决反对图一时之快，大规模动员群众，并由此刺激起百年中国以暴易暴一治一乱的恶性循环。正因为自由主义者同时抵制上述两种危险倾向，在两面陡壁的夹缝中反复述说，故而它在正面承受威权压力的同时，又必然在侧面遭遇来自知识界内部一部分朋友的误解甚至猛烈抨击。

1998年8月，李泽厚先生在回答《中国图书商报》记者采访时，第一次把中国当下思想界划分成两大思潮：一是民粹主义思潮，一是自由主义思潮；民粹主义思潮只要社会正义，自由主义思潮只要市场经济。李泽厚先生捕捉现实层面学术思想分野之敏感，是值得敬佩的。但是这一次他只说对了四分之一，即他看出了自由主义思潮挤出了门缝，除此之外的三点都不准确；自由主义思潮并不是只要市场经济；相对而立的一方也不是民粹主义；双方的分歧更不是一方要社会正义，另一方则不要社会正义。他既误解了自由主义，也错误判断与之相对而立的另一种倾向，同时，则歪曲了发生在这两者之间的真正分歧。

这一年9月，《天涯》杂志发表韩毓海先生长文“在自由主义姿态的背后”，以比较激动的言辞抨击自由主义这一年在中国的公开言说。韩毓海观点大致为：

1.“他们认为直接民主是万恶之源，而这就是近20年来我们耳熟能详的高贵的‘自由主义’的声音，是当代主流知识分子所代表的意识形态。”

2. 中国的自由主义者背叛了自由主义的“基本原则”和“伟大遗产”，这一“原则”和“遗产”是：“个人自由发展的权力必需得到最大限度的保障和尊重；只有通过各种渠道、各种方

式扩大社会成员政治参与的范围，才能最有效地对包括政府在内的集中权力进行限制和监控，才能防止各种形式的专制的产生。”“今天在当代中国的‘自由主义者’那里，保留的不过是古典自由主义的某些词句，丧失的却是自由主义的精神——反对一切形式的控制之民主。”

3.“1989年在苏东和社会主义阵营所发生的事变，是由于自由主义知识分子和掌握着生产和企业的经济官僚共同推动才发生了这样戏剧性转化的。——这是‘自由主义’的胜利，不是民主的胜利。因为它同样为现代‘社会主义’国家的合法性危机提供了不祥的解决方案，这种危机是指：社会主义的斯大林版并没有真正实行生产资料的所有制改造，市场取消后所留下的空白被国家警察官僚填充了，国家官僚实际上扮演着有产者的角色；人民只是在名义上参与政治和经济事物的权力，而实际上这样的权力操纵在少数官僚手中。对这一合法性危机的解决因此可以有两种方案：一种是通过扩大民主参与的方式和渠道，使政治领域日益成为公共的；一种是通过实际上是受控的，自上而下的市场化和私有化，使少数人对生产资料的掌握，由匿名的，变成公开的、合法的。而主张保护最大利益者的‘自由主义’思想不幸成为了后一种道路的主要理论依据。”

侧面批评自由主义的言说当然不止韩毓海一人。但韩毓海的文章确实是目前可见的正面批评的典型文本。此外，韩毓海文风酣畅淋漓，不像其他作者那样晦涩隐蔽，需经过烦琐的语义换算才能抵达其核心。这样的作者值得自由主义者尊重。在篇幅允许的前提下，我尽可能直接引用韩毓海的原文，以避免间接转述引起的歪曲。仅从上述引文看，李泽厚先生将他们命名为“民粹主义”也是不够公正的。这些朋友的立场较为中性的定义，应该是“新左

派"，理由有三：

首先，民粹主义发源于19世纪俄国，其根本特征是拒绝舶来文化，向下发展，改造知识分子话语与行为，向着本民族民间低层接轨，典型的口号是"脱下学生装，穿上粗布衣"。而在今日反对自由主义的这些朋友中，我们能够看到的是在人民的名义下，大量引用西方先锋理论的翻译符号，其理论风格不是向着中国民间吸取灵感，更不是向着低层民间述说，而是向外翻转，向着西方学术界接轨。将这样的学术思想命名为"民粹主义"，对能指、所指两个方面都是贬损。

其次，他们在行文中把自由主义者称为"右翼"，"为右派政治提供了摆脱政治合法性危机的理论借口"，无形中把自己定位于"左派"立场。

最后，同时也是最为重要的是，他们对此前中国社会政治体制与当下市场经济改革某些弊端的批判，确实不是从知识分子20年来的基本共识即所谓"右翼意识形态"出发，而是从坚持社会主义的原版意义出发，谴责斯大林体制是没有真正实行生产资料的所有制改造，以及没有实行真正的直接参政的人民群众大民主。

我在这里愿意强调这些朋友"左派"立场的一个"新"字。这不仅是因为他们的理论来源与人们熟悉的老左派有别，而且可能还会有一个额外的好处，这一称谓或许能避免局外人发生与党内老左派的不利联想，以争取一个学术讨论的平静氛围。

自由主义的讨论和应对

自由主义者始终将民主与法治列为他们在当下中国的第一要求，但是他们为什么反对直接民主制？

从学理上说，韩毓海提到的古希腊直接民主制，它是人类早期施行的一种古代民主，在当时就有过以公意判处苏格拉底死刑的

不良记录。后人不应否定它的历史地位，但也不能因为它是民主制而迷信。人类历史至今出现有两种民主，而不是一种民主。古代民主与近代民主的差别，19世纪的法国思想家贡当斯已经在学理上研究完毕，在今天的大学历史系课堂里也是一个不难讲清的常识问题。直接民主制适用于古代城邦，不适用于近代民族国家。二者之间有着一个美国学者萨托利所命名的“规模障碍”，如果将前者强行复活于后者，只会出现以民主始以专制终的闹剧。法国革命的雅客宾专政、1917年俄国革命的激进实践和中国文化革命的类似运作已经证明了这一点，民族国家是一行政范围远远超过希腊城邦的“巨邦”，目前还看不到“巨邦”重新分解为“城邦”的前景，在此局限下，近现代人们只能选择比较稳妥的代议制宪政民主。英国1688年革命和美国1787年立宪以来的长期稳定，以及法国1789年革命以后的长期动荡，从正反两个方面证明了这一点。就政体比较而论，代议制宪政民主当然不是理想政体，它不是“比好”的结果，而是“比坏”的结果，是在近现代条件下人们能够找到的“最不坏”的民主形式。因此，尽可以批评它不如人意（这也是西方左派批判传统长期以来的立论根据），但是，如果要在这一平台之外，以左派理想付诸实践，再建另一平台，从目前能够找到的历史记录看，只能是上述法国、俄国、中国的灾难性记忆。因此，自由主义者始终在要求民主，但他们坚决反对不负责任地呼唤古代直接民主，即韩毓海文章称颂的不受“一切形式控制之民主”。这种不受“一切形式控制之民主”，在当下中国提出，带有明显的原始冲动，呼唤全民动员以昔日群众专政来清算社会正义。我们认为，社会正义问题延宕日久，已经到了刻不容缓的地步，必须提出也应该提出，但只能诉诸政治体制改革，以权力制衡宪政民主的法治形式解决。如果诉诸不受“一切形式控制之民主”，不仅不能解决当下日益尖锐的利益冲突，而且会葬送正在蹒跚前行的市场经济，甚至有可能使得改革开放之前的百年治乱循环死灰复燃。这是新左

派朋友理论立场中,令人同情但也最为令人不安之处。

自由主义者也不会同意如韩毓海那样总结他们的"基本原则"和"伟大遗产"。韩毓海那样的高调提法,大都产生于法国18世纪启蒙运动后期卢梭之学说。在此之前的苏格兰自由主义启蒙思想家不是这样想,也不是这样说。他们会问:只有政治承诺的"个人权利保障"是否可靠?只有在政治参与中才能实现的"个人权利",是否同时能保障其他不进人政治参与的公民自由?这样的疑问,后来被与卢梭学说相应的雅客宾专政"公民不自由,就强迫他自由"的实践所证实。再后来,才有以赛亚·伯林总结的消极自由与积极自由。中国在文革中也有过只在政治层面允诺甚至强迫"公民参政"的实践,与此同时,则剥夺公民最后一块私有财产。那样"通过各种渠道、各种方式扩大社会成员政治参与的范围",是"个人自由发展的权力得到最大限度的保障和尊重",还是适得其反?仅仅在政治层面空喊"公民参政权利"是没有意义的。在这一问题上,自由主义的"基本原则"是:"无财产即无自由"、"无代议士则不纳税"。前一句是英国1688年革命的说法,后一句是1787年美国革命前后的说法。如果说自由主义有什么"伟大遗产",这就是他们的"遗产",这一"遗产"并不伟大,但很平实,它是以明确保护私人财产来为"公民的政治权力"垫底,踩着了这块基石,才能贴着地面步行,由此才形成英美代议制传统,并从此与法国欧陆传统渐行渐远。也正是出于这一底线考虑,中国的自由主义者支持目前正在进行的市场经济改革,同时则不懈努力,将这一改革已经获得的积极成果延伸人政治法律层面。像韩毓海那样谈论"基本原则"与"伟大传统"也不是不可以,但他应该说清那是来源于另一传统,与自由主义距离甚远。

自由主义更不会同意上述对斯大林体制失败以及如何避免这一失败的说法。

认为斯大林体制之所以失败,是因为这一体制背叛了社会主

义的原版，这一说法与文革中谴责苏联是变修变质是社会法西斯主义的说法十分相象，在这里，我们愿意谈一点从那个时代过来人的反省体会。自由主义这一代人中，有许多经历过文革中后期知识青年的反叛思潮，那一思潮的基本特征恰如今日新左派的上述判断，也正是因为他们这样想，才一度误入毛泽东当年的乌托邦狂热。至于如何避免斯大林体制的失败，从韩文流露的知识谱系看，其上游有托洛茨基谴责斯大林的“被背叛的革命”及他本人的“不断革命论”，其中游有德热斯的“新阶级”，下游则有毛泽东晚年“无产阶级专政下继续革命的伟大学说”，而这一知识谱系恰是当年一代青年反叛者上下求索欲穷其尽的知识谱系。生活在这一知识谱系上的人们有一个共同点：不反斯大林之“左”而反斯大林“右”，或者在经济上主张实行比苏联体制更左的“生产资料所有制改造”，或者在政治上要求实行比苏联体制更“广泛”更“直接”的大民主，以挽回社会主义的声誉。1978 年以前，我们曾经因为在封闭环境中摸索，只能在这一知识谱系中兜圈子，曲折表达对当时官僚体制的反抗。1978 年以后有可能接触世界范围内的学术思想信息，我们挣脱了在国际共运内部寻找左派思想资源的狭隘范围，先后经历了与顾准类似的“思想出走”，才达到今天这样的认识。正因为我们有过那样的思想曲折，今天才认识了国际共运内部左派批判资源之大限，同时更为重要的是，在与西方学术界接触时，对其左倾先锋理论后面的精神血缘或知识谱系，保持有一定的警惕。所谓“80 年代的启蒙老战士不能接受 90 年代的新左派理论”，一度为一些朋友不解或气恼，这一“奇怪现象”如有认识根源，即扎根于此。这不是什么“冷战意识”，或“自由主义的偏见”，这样的认识不仅是在学院图书馆里读出来的，也是从血肉之躯的切肤之痛中熬出来的。正因为我们是这样走来，才比西方左派教授更为痛切地认识应从什么方向批判斯大林体制，才能避免而不是加重社会灾难，同时，也比他们更真切理解韩毓海提到的 1989 苏东事件的真

正内涵。

这里可以顺便说一句，来自塞纳河左岸的西方左翼知识分子批判传统，当年确实是在中国比苏联更左更社会主义的狂热实践中，深深吸入过一口精神鸦片，却至今不见像样的反省，吐出那一口氤氲之气。

自由主义的难局及"手""足"之争

那么，自由主义在中国的这一次言说，有无值得自己警惕的地方呢？有。除了王焱文章已经涉及的那一点外，至少还有下列几点：

第一，从语境上说，无论是300年前的老洛克，还是刚刚去世不久的哈耶克、伯林，或者是还活着的罗尔斯、萨托利，无论他们之间还有多少不同，但有一点相同：他们都是在与中国不同的环境中写作。他们或者是为本国已发生的变动辩护，如洛克之与1688年光荣革命；或者是为可能发生的西方知识分子的左倾化危机而写作，如50年代的哈耶克。这就有两点应引起注意：对西方而言，他们基本是为已经出现的自由民主制度作事后阐释，面向历史；对中国而言，他们都没有预料到今日中国也有这样的需要，因而是背对中国。说他们面向历史，背对中国，并不是否定他们的作品具有普遍价值，或是因为他们没有给中国提出现成答案而指责他们错误。如此警惕，一是避免强人所难，二是避免橘淮而枳。这一点，是新左派朋友在引进西方左派批判理论时已经出现的教训，但在自由主义这一边，也未必不会发生。

第二，从时间上说，他们的问题是，如何在自由主义实践已经形成制度性平台以后，事后给出更好的辩护性解释；我们的问题是，如何把事前已经知道的学理化为还没有出现或刚刚出现的实践过程？从空间上说，他们面对的历史过程是一个顺向自然演化

的过程，而我们却处于一个已经被逆向处理过的非自然过程再反拨过来的处境。打一个言不尽意的比喻，他们是站在一个事后厨房里，只须说明"鱼是怎样熬成汤的"即可，而我们则站在一个更为艰险的地方，先要"把一锅已经做坏了的汤还原为鱼"，然后再说其它。把汤还原为鱼，当然要比把鱼做成汤困难十倍，这是这一代中国自由主义者一举步就会面临的困境，当然，只要做的好，这也恰是自由主义在中国的创新空间。

第三，在为消极自由辩护时，似应充分注意这一概念所由出的社会环境。在自由主义已经实现的地方，消极自由再消极，也不会有太大的消极后果。因此，以赛亚·伯林只要创建一门自由主义的"静态力学"即可。在自由主义还没有实现的地方，片面鼓吹消极自由，至少有一部分则会为犬儒思潮所用。因此我们更为紧迫的需要，是创建一门自由主义的"动态力学"。目前阶段谨慎的说法，是否可以这样：以积极的态度争取消极自由，以消极的态度对待积极自由？在这一看似不起眼的地方，多走一步或少走一步都可能落入陷阱。

第四，在为市场机制辩护时，似应分清什么是市场机制能够负责的，什么是它不能负责的。这一混乱一开始由新左派朋友带入。当他们在义愤填膺地批判中国市场经济造成多少人间不公，并由此还迁怒于跨国资本入侵以及全球资本主义经济体系时，他们忘记了这里的市场经济并不是那里的市场经济，它还更多地受权力机制牵制，经常是"看得见的脚"踩住了"看不见的手"。它若肮脏，还称不上马克思当年批判的那种"每一个毛孔里都滴着资本的肮脏"，而是"每一个毛孔里都滴着权力的血腥"，表面上是市场经济肮脏罪恶，其实是后面的权力机制在作祟。因此，那些被新左派谴责的人间不公，包括被他们谴责的资本与权力合谋，在中国的现实环境里，更多地是应归咎于那只蛮横的"脚"，而不是归咎于那只肮脏的"手"。在厘清这一混乱时，自由主义者当然有必要为还处于

弱势的市场机制辩护，但也有可能接过了这一混乱，在为“看不见的手”辩护时，把那只“看得见的脚”踩上去的“脏脚印”，即权力与资本合谋的重叠之处，也作为“手”之自然肌肤一起辩护下来。如此，则不是澄清混乱，而是由别人的第一个混乱滋生自己的第二个混乱。自由主义要求权力体制改革的根本立场，有更多的理由为市场经济改革中的弱势集团辩护，为社会正义辩护，这是自由主义在当下中国的题中已有之义。

说到这里，是否可以这样总结：自由主义的正面还有诸多困局危难，但它与侧面新左派的分歧则已逐渐清晰？双方根本分歧不是如李泽厚先生所误解的那样，要不要社会正义，而在于上述“手”“足”之争。自由主义批判卑之无甚高论，始终指向那只“看得见的脚”，即使是在批判权力与资本的合谋时，他们的批判锋芒也是指向前者，而不是后者；新左派攻势义愤填膺，是落在了那只被踩得住的“手”上，当他们最为义愤的时候，即使批判权力与资本包括与国际资本合谋，他们的批判锋芒也是指向后者，而不是前者。我们希望新左派朋友能继续保持他们的批判，但我们更希望他们的批判能校正方向。

到目前为止，新左派朋友对自由主义的批评还没有打中要害。自由主义者不得已应战，也只是横过身耐着心梳理一些基本概念。但是，这一点并不妨碍他们将更多的精力注视自己正面的困境、陷阱，甚至有可能犯的错误，他们更愿意将这些公布于众。这不仅是自由主义的本义——它总是在试错辨伪中自然演进，同时也是为了与自己相对而立的朋友，为了在 1999 年的正面言说中，双方能共有长进。

在过去的一年里，自由主义学理获得了公开言说，这已经是连它的反对者也不否认的事实了。然而，它并没有获得某些评论所说的“全面胜利”，它的前景也没有美好到令它的反对者悲愤欲绝：

"在这个不断沉浮的世界上，自由主义的得势是自然的，而且，这种得势还会持续更长的时间"（韩毓海，同上文）。以往的思想史、言论史证明，这一言说只不过是一个被压制的言说：它有100年的历史，却有50年的沉默。如果说过去一年"挤出"门缝，那也只是重新开始。以往的历史曲折，提醒言说者没有理由沾沾自喜；目前的弱势状态，也不值得反对者那样悲愤欲绝。除了下列两点，它还能证明什么？现在能够证明的是，在看起来最难说话的时候，事在人为，还能"挤"出一条言路；将来可能证明的是，它随时都会被再次掐断，重归沉默。

（本文分两部分相继发表于《南方周末》1998年12月25日；《中国图书商报—书评版》1999年1月5日；全文发表于江西教育出版社《学说中国》1999年5月版）

有话好好说

《1998：自由主义的言说》发表在去年12月25日的《南方周末》上，此后收到编辑部转来不少读者来信，无论毁誉，都应致谢。韩毓海先生的反驳文字《新年答客问》，发表在今年2月9日北京《书评周刊》，集中表达了反对方的意见，也很正常。由于春节邮寄耽搁，我一个月后才读到这张报纸，读后有教益，也有些感想。看来目前这场讨论，大家都希望深入发展，但文风问题已十分突出，可以先提出来说一说。

毓海兄文章以大段指摘《南方周末》开头，说是发行量大，恶性炒作，误导读者，是对真思想的遮蔽。这样的批评恐怕不太合适。《南方周末》没什么了不起，也不是皇帝女儿碰不得，但总不能因发表你不同意的文字就横加指摘，连发行量大也拿出来说一说。到目前为止，发表毓海兄或其他新左派朋友文章的报刊可谓多矣，如《读书》，如《天涯》，无论就数量言，或是发表次数言，远远超过《南方周末》，但没有一家是因为发表这些文章而遭如此批评的。此前知识界发生的学术争论也不少了，但也没有发生过类似情况。不同观点尽可交锋，提供篇幅的报刊杂志则无过，传媒乃公器，文章再不顺眼也不能泄愤于此，这已是知识界不成文的默契，也是常识。如果别人也这样不讨论你文章中的观点，而是痛骂发表你文章的《天涯》杂志，如此对骂，这场讨论还能深入吗？此外，人家也会想，你痛诋《南方周末》发对方一次文章是传媒行为，而你这一次发表文章选择在《书评周刊》，不也是大众传媒吗？总不能说别人发表文章是传媒炒作，你发表文章就是宣布真思想？这就有点霸

道了。

我曾引用毓海兄原文，提出三个质疑，与此同时，以更多篇幅既批评历史上自由主义发生的失误，又将现实中自由主义的困境、陷阱、有可能出现的失误，一共有四个，比质疑毓海兄的问题还要多，公开告诉新左派朋友，希望得到他们的批评帮助，双方能前进得更好。我始终在等待毓海兄的批评和反驳，等来的不是对具体问题的回应，而是笼而统之地说我对自由主义的理解是“本质主义”的理解，是“本质化思维”，是“制度拜物教”。这样批评也不是不可以。但能否紧扣原文，给出一点具体的论据？究竟是哪一段，哪一句有“本质主义”嫌疑？也好让我明白一点。我不仅承认自由主义有内在困境，而且在《书评周刊》上那篇文字又特意说明对待自由主义不能搞标签拜物，是“先有自由，后有主义”。批评我的观点，言辞激烈不要紧，最好能踩着证据，一步一步往前推，而不是眼一闭，信口开河，想怎么说就怎么说。诸如“本质主义”这样的空洞概念在文章中还很多，但几乎都没有定义和说明，就这么一鼓作气哗哗哗地冲下来了，接都接不住。毓海兄拍着胸脯很自信：“毫不客气地说，我作为‘文人’，在这方面比那些人阅读得多一些。”文人加不加引号没关系，读过那么多著作，知道有那么多名词概念，则更好。但是光这么说没有用，最好能区分文人抒情和学术讨论的界限，紧扣原文，有一分论据说一分话，批得对方心服口服。如果只是把形容词换成学术名词，而且还是一连串大而无当的外国概念，概念之下没有论据，概念之间又没有逻辑，随情绪任意跳跃，人家会不会说，从前文人抒情，用的是副词、形容词，现在文人抒情，怎么忽然改用概念、名词了呢？

到目前为止，新左派朋友中还没有一个将自己理论体系中的矛盾公之与众，但与之讨论的朋友并没有因此而扣对方“本质主义”之类的帽子。这些朋友的文章多半晦涩芜杂，食洋不化是一个原因，但更重要的原因是，想不清楚才说不清楚。只要想清楚了，

说点家常白话并不丢份，反而能让更多人听个明白。想不清楚不要紧，可以将自己的困惑公之与众，邀对方一起讨论。说不清楚也不要紧，对方提出具体问题，迎着问题讨论就是了。不愿将自己的困惑公之与众，也不要紧，但不要强词夺理，反过来给对方扣帽子。这样强词夺理，是会说出破绽的。比如这篇《新年答客问》，把主张市场经济产权私有的观点夸大为“私有制万岁”，写下“致私有制万岁的‘朋友们’”这样耸动人心的节目，饱含文学激情，一不小心，却捅出了一个纰漏：

> 跨国资本一方面加强了民族国家压迫的一面，另一方则迫使民族国家修改法律，杜绝罢工来维护他们的投资安全。

这段文字在原文是以黑体出现，以标示醒目。虽然没有明示中国，但从上下文辱骂本土自由主义者是在维护化公为私和腐败有理(?)判断，没有理由不是在说中国。目前的社会不公和压制异己已经到了令人发指的地步，3年前我给何清涟一书作序，明确反对腐败有理，并最早把社会不公和化公为私称为“政治之癌”，这篇序言因此而不能放在国内版，只能在海外版发表。但若将社会不公、化公为私、压制异己等丑恶现象，归结于“跨国资本入侵”，能符合生活在这块土地上的人们正常的感受吗？即从事实而论，法律条文中删去罢工权，是在跨国资本进来之前，还是在此之后？80年代初删去这一条款时，市场经济在宪法中连个影都没有，跨国资本则远拒于国门之外。不是说市场经济、跨国资本不能批，而是说总要分个前后时序，轻重利弊，不能白菜、豆腐一锅煮。我是宁可相信上述纰漏是毓海兄一时情急，笔下有误。但如此张冠李戴，就不怕再次印证人们对新左派的这一不满吗：只敢批市场经济“看不见的手”，却刻意回避踩在市场经济上那只“看得见的脚”？有勇气批判固然好，但这样的批判所向，哪怕是胸脯拍得山响，也算不得

英雄。说句不好听的,这叫“柿子拣软的捏”。

承毓海兄美意,行文中两次表达对我的善意,心领了。但同时不能理解的是,既然任剑涛文章《解读新左派》被说成是和我一起“党同伐异”,那么称我之善意,又是从何而来呢?同一篇文章不能对同一个所指作出截然相反的判断,这也是常识。我是欣赏毓海兄才气的,从文字中看出,他也是性情中人。既是文字之交,不妨直道而行,不必拉一个,打一个,搞分而治之。这样进行论战反而有悖性情,不够诚恳了。

我是与所有的读者在同一时间读到《天涯》今年第1期任剑涛文章的,事先毫不知晓。任在广州,我在上海,文章发表时,任本人已去哈佛,我到现在也不知道他对毓海兄文章的反应。能因为他的文章与我观点相近,就说是“党同伐异”吗?这个逻辑如能成立,以后再有学术论辩,谁还敢参加呢?再说了,人们又该如何理解毓海兄这一时期每文必称汪晖,这一次更不得了,一口气说了几十个人的名字,连费孝通和张承志也拉上?别人是否更有理由反赠一顶“党同伐异”的帽子呢?再这样说下去,就有点无聊了。幸运的是,还没有发生这样的事,我也不希望发生。

说任文是“打人的棍 子”,也有欠思考。此前毓海兄在《天涯》杂志上发表“在自由主义姿态的背后”长文,不分青红皂白,一篙打翻一船人,这场论辩就是这样开的头。我与汪晖在电话中交换看法,汪晖本人也认为打击面太大,不合适。但我还是欣赏毓海兄的才情与坦率,可以与之耐心讨论。同时冀望于他以后写文章能端正一下文风,有所克制,没想到今天越演越烈。为什么自己挑战时可以任意呵斥,别人一回应,就成了一根“打人棍子”?任剑涛观点也没什么了不得,完全可以批评。但读者可以对比双方的文章,到底是谁在平心讲道理,哪怕讲的道理如韩毓海蔑称的那样是“一连串的胡言乱语”“一相情愿的滑稽表演”,又是谁在以气势压人,蛮不讲理,任意羞辱对方人格?找遍毓海兄全文,没有一句在反驳对

方的具体观点,却是居高临下地说别人是“以自由主义的代言人而自利”、“别有用心”,并颐指气使地说,这是“一篇极其拙劣的胡言乱语,建议有兴趣的人找来看看,‘奇文共欣赏,疑义相与析’”。稍有阅历者都会觉得似曾相似,这样的语言像哪一位伟人的文风?那两句唐诗,已经与“文革”派战和大批判的记忆联系在一起,能不引用则尽量回避。说新左派朋友对“文革”有“制度创新”之癖好,就如踩着痛脚,一碰要跳。要别人不说自己与“文革”有精神血缘,并不难,但至少在行文落句时,要与“文革”遗风拉开足够的距离吧?

至于“对中国社会科学的公然玷污”,这样吓死人的大帽子,也不知道是怎么推理出来的。毓海兄在质问别人是否读过一些学者的“重要研究成果”时,共列有十三个人的名字,然后武断对方没有读过这十三个人的研究成果,因为没有读过,就是“对中国社会科学的公然玷污”。这样的逻辑推理能成立吗?你怎么知道别人没有读过呢?不引用,就是没读过?此其一;其二,这十三家的学术成果什么时候一下子成为“中国社会科学”标准了呢?幸亏仅是十三家,还不是十三经。何氏一书海外版虽印有我一序,(不得已,我是在这里第一次坦白交代)但也犯不着每文必引何氏书;任剑涛就算没有读过十三家,错过一些好文章,罪过,罪过,但再怎么也不会因此而构成“公然玷污中国社会科学”呵?倘若我如法炮制,开列十三个毓海兄不知道的外国名字,然后说因为你没有读过,就是“公然玷污世界社会科学”,合适吗?这就不是与人为善,也不像个讨论问题的样子了。请出毓海兄列举的那十三家中任何一位,都不会同意对其学术成果冠以如此隆重的评介:不读其作品,就是“对中国社会科学的公然玷污”。更何况,这十三个人的观点也未必个个与韩观点接近,如果有一个出来说,我不属于韩毓海这一派,那又该怎么办呢?这是在讨论学术,不是街头吵架,犯不着拉上那么多人来给自己壮声势。

在上述奇怪说法的后面，还有一段更让人吃惊的，也是在原文中以黑体标出：

> **我不是说这些研究中已经包含了解决中国现实问题的现成答案，但是，这不能成为抹杀和打击这些研究意义的借口，更不能成为类似于《解读新左派》这样的不负责任的胡言乱语可以公然存在的理由。**

人家的文章没有提到上述十三家，又成了“抹杀和打击这些研究的意义”。这中间跳过了多少逻辑环节？这是一个连中学生都知道的逻辑推不出，怎么会出现在堂堂北大博士的笔下？我为毓海兄可惜。至于说别人的反驳文章不能“公然存在”，恨不得欲置死地而后快，这就更让人惊骇了。你辱称不同意见是“吆喝”，那么人家也会问，你这样的说法是学者讨论呢，还是警察的“吆喝”？虽说“我不同意你的观点，但坚决捍卫你发表观点的权力”是自由主义的名言，但也应该成为所有知识分子的共识。从 80 年代以来，我目睹知识界不少论战，有情绪激动者，有气急败坏者，也有偶尔失态者，但从来没看到如此蛮横的说法。联想到上述对《南方周末》劈头盖脸的指摘，你今天还只是一个普通的知识分子，日后若当了宣传部长，还叫我们底下这些人怎么活呢？我是不同意新左派观点的，但新左派中有我不少好朋友。出现这样的情况我没有理由幸灾乐祸，而是为包括毓海兄在内的那些朋友难过，同时也为我们共同承担的这场讨论难过。今天的这场讨论，多少是会留下一点文字的。如果后人检索这些文字时，平静浏览不同意见的正常交流，突然听到还有刺耳的警察“吆喝”夹杂其间，他们觉得惊诧莫名，我们这些参与者的脸上又何尝感到光彩呢？

总之，新左派也好，自由主义者也罢，不同意这样分类的朋友也可以，最好不要有一个争输赢的心态。关键不是输赢，而是把道

理说清，步步深入，双方共有长进。能否将这场分歧保持在讨论状态呢？偶有走火，也要克制在争论状态？需要讨论的问题，实在是太多了。能否守着问题发言，重论据，有逻辑，守规范，讲风度，躁释矜平？至于场外的情绪、个人被某些流言包围的苦恼、以及那些表态性的文字，凡是与议题无关的，就不要带进来了。这样，也许我们讨论不出结果，也争不出一个输赢，但至少还能留下一两句文明交流的段子，不至于让后人讪笑。如果连争论都难以保持，流于街头对骂，那还不如回家卖红薯，趁早收场，各干各的去。

（本文初次发表于《书屋》杂志1999年第4期）

附录：

韩毓海先生新年答客问

《书评周刊》编者按：

今年年初《书评周刊》创刊号上发表了朱学勤先生的"1998年关于：陈寅恪　顾准　王小波"一文，在此基础上朱学勤先生完成的"1998：自由主义的言说"的文章提前在去年年终《南方周末·阅读98》上发表，引起了学界不小的反响。今天刊登韩毓海先生"回应"性质的文章，以进一步澄清对"真问题"的理解，从而使学界与普通的读者在转型期的中国现实走向中获得一份宝贵的共识。

"炒作·误读·真实"

问：朱学勤在《南方周末》年终版"阅读98"发表《1998：自由主义的言说》中，对你最近的文章进行批评，我们希望就此事看到你的反应。

答：很抱歉我在这里首先要对传媒坦言我的看法：如果大众传媒有什么"天然的品质"，那么那就是某种潜在的、与"哗众取宠"和"危言耸听"调情的心理。所有的人都应该注意到传媒是在揭示/遮蔽、公开/掩埋中存在的真实逻辑，注意传媒不自然的那一面。我当然不是说所有的传媒都要走向这一路，但是，我认为一种传媒的优秀品质，恰恰是在与它自身的这种"天然品质"作斗争中才能保持和确立的。对《南方周末》这样有很大发行量的传媒，我认为这种警惕和自我反省是必要的。因为它在"阅读98"这样的题目

下,还不仅仅是由于过于鲜明的倾向导致了"误读",而是某种炒作倾向造成了对98年中国学术界真实状况的遮蔽,对真正有意义的知识和思想的掩埋。——这才是应该注意。

"本质化的自由主义"

问:你怎么评价"自由主义"和"新左派"这样的划分?

答:我不在乎很大发行量的评论,我自己是什么我自己最清楚,——但这根本不重要,学勤先生是我尊重的学长之一,我相信他有接受批评的雅量。在这里我不可能展开对他的回应,但简而言之我认为,由于他在那篇文章中对自由主义作出了明显的"本质化"的理解,即它把自由主义理解为没有内在矛盾的东西,并捍卫这种本质化的"自由主义",这种态度和理解就决定了他和他罗列的那些作者,本身并不是什么"自由主义者"。

抛开历史的复杂性,自由主义是有着巨大内在矛盾的思想。举个并不复杂的例子来说:一群追逐个人利益的盲目的个人,通过自由竞争,会"自动导向"一个"开放社会"、"好社会"。——哈耶克的这一论断我们都不陌生。但是,从认识论看,这里一方面是休谟功利主义的"理性有限论"(有限的个人),一方面是德国哲学的"理性万能论"(严密的好社会)。长期研究当代自由主义思想的学者(如邓正来先生)早就揭示过自由主义思想内部这种难以克服的矛盾。而这种思想和知识的内在矛盾在现实制度方面,更使它无法摆脱诸如"市场"要求的"自由",和它要求的保护和强制这种"自由市场"得以实施的"制度"之间的根本矛盾。遍布当代世界的市场经济危机和"国家合法性危机"正是这两面,或者说自由资本主义制度内在不可克服的矛盾的表现。任何了解自由主义思想的人,都不会回避自由主义的这种内在矛盾。而对自由主义作出朱学勤先生那样的本质化理解,回避一种思想的内在矛盾,这种态度不仅

仅是一种对待自由主义思想的意识形态化态度，而且当代社会的这种意识形态，不过是为了把某些可疑的"常识"合法化，只不过它采用了自由主义"学理"的词句罢了，这就是我为什么在《天涯》的文章中为这样的"自由主义"加上引号的真实原因。

"真问题"和"真学问"

问：那么你能否谈谈你对98年知识界状况的看法？如果你不同意《南方周末》的"阅读"。由于我们认为无论如何在这一年里，经济的问题十分重要，因为篇幅，希望你有所侧重，谢谢。

答：我当然更不敢说我有这个资格，因为我不是专家。但是有限的阅读也会知道所谓"真问题"和"真学问"是有的。就经济学界来说——例如，经济学界一直讨论的"所有制改革"和"产权"问题，鲜明的深化为经济民主和社会公正问题，这在去年就很明显。因为关于所有制问题，或曰"产权"问题的讨论，前提涉及如何进行制度的重建，特别是如何对财产和资源进行重新分配和有效配置的问题。而这作为在现实中无时无刻不在推进的行为，它必然深广地触及现实中社会各个阶层的利益，从而引发社会结构的深刻变迁。于是，对于"产权"问题的讨论，并不单单是经济学和制度经济学的问题，而首先是涉及整个社会不同阶层的"经济民主"问题。当然还有许多问题是重要的。如余永定、胡鞍蔼他们对外贸、国际金融危机问题的出色研究。这些问题与世界金融危机有关，在去年这就使"全球化"的问题、货币金融自由化的问题的讨论十分突出。这清楚地表明，讨论中国当代问题已经离不开全球化的问题和现实背景。

"过程的公正与结果的公正"

问：你认为在这些方面存在哪些争论？争论的焦点是什么？

答：焦点是"社会主义市场经济"的所有制形式究竟是什么？如何深入理解市场经济？至于分歧，我不得不承认，甚至在同是关注"公正"的学者方面，也存在着明显的分歧。这种分歧在知识界大致涉及两个方面：1. 主要关怀分配过程的公正：如何分配财产和如何保证财产的相对公正的分配；持这种观点的学者认为，公开充分的自由市场竞争是保证和实现公正的惟一道路。他们坚持市场竞争在起点和过程中的公正，并把"真正落实市场原则"作为思想核心。在这方面，秦晖等先生有很重要的论文，还有杨帆先生的论文，都发人深省。2. 将问题直指分配的结果的公正。持这种观点的学者认为，无论是以特权分利的方式还是"自由市场竞争"的方式，如果结果是使财富垄断在少数人手里，都违背了结果的公正，同时也将为民主设置障碍。他们同时坚持，民主和公正不能被简约为"自由市场竞争"，所有权也不是"一个"权利，而是"一束"权利，"这一束权利可以，而且正在被分解为不同的持权人或机构。"在这个意义上"绝对私有制"、"绝对所有权"的说法过于含混，因此像理想化的"市场模式"一样容易被利用，例如：笼统的"保护私有产权"，是指对财富被少数人垄断保持默许，还是指保护大多数人的财产、生存权、民主权等基本人权不得以各种形式被剥夺？所以，他们越来越倾向于认为改革的目标也不能简单地被理解为确立"绝对所有权"意义上的私有制。因为那样很容易被理解为使财产垄断在少数个人手里是合理合法的。在这方面，海外的中国学者，如甘阳先生，崔之元先生，乐钢先生，国内的学者，如社会学家黄平、孙立平先生，经济学家何清涟女士等等许多专家，都作出了深入的研究。虽然在我看来他们的看法也并不完全一致。而且我

在这样的场合提到的学者也不可能非常全面。

"市场的知识考古学"

问:这些讨论与自由主义有关吗?关于市场经济的讨论在这个意义上有什么深化吗?

答:当然有关。这些讨论在我看来,与其说威胁了某些人对所谓"古典自由主义"那些前提的理解,不如说威胁了一种"本质化"思维(或"制度拜物教")。这种思维把"国家"/"市场","公有制"/"私有制"理解为固定本质的二元对立。在这方面,有学者通过对市场"历史"的知识考古学研究,为现实中的讨论注入了活力。其中特别是汪晖先生在关于现代性的研究中指出,无论从历史还是现实来看,"现代国家"和"市场"并不处于截然对立的状态,现代国家实际上很大程度是围绕着维持经济和市场建立起来的权力机构,担负着诸如维护与经济活动相关的法律和秩序,提供协调和资讯,负责社会治安和社会福利等功能。由于国内关于所有制形式和市场经济的讨论是围绕着"国家"/"市场","国有制"/"私有制"的二元对立的关系来展开的,所以这样的看法显然是提供了远为深入和开放的视野。同时,汪晖等学者对现代性问题的研究还认为,作为市场的现实和伦理基础的"个人"、"私人"和"主体的自由",也不是一种天然的品质,而是一种在历史中形成的品质,它是启蒙以来现代性方案的造物。因此,所谓"市场经济"完全不能独立于这个现代性方案和现代性面临的问题,更不能脱离这个方案中的其他因素——国家的、社会的、公共的、国际的因素的相互作用而单独存在。

致私有制万岁的"朋友们"

问:你怎么看对包括你在内的这些学者的批评(如"新左派")?

答:首先,要分清批评和打棍子、扣帽子之间的区别。今天,某些打着"自由主义"旗号的人玩弄的"保护私有产权"的字眼,不过让人想起那些在"化公为私"的"自发私有化"过程中发了财的人,转过身来要求以某种"天经地义"的"学理"保护他们的"私有产权"。因此,我和其他学者与这些人的分歧,首先也不是我们要公正他们要什么"自由",而是这些人一方面用"自由市场竞争"代替民主公正,另一方面,他们又用所谓的"自由市场竞争"掩盖"自发私有化"过程中的权力市场化和市场权力化的事实。所以,把这些人称为"自由主义者",那是天大的误会。看看当年的闻一多和费孝通等这些历史上的自由主义者吧,1946 年 1 月 13 日 100 多位中国的自由主义知识者发表的《致马歇尔特使书》还在,我们不妨也去找来看看。因为今天,有自称是"自由主义者"的学者居然在《读书》发表文章,批评闻一多和他代表的那一段中国自由主义的光荣历史是错误的"激进"! 我想这样的人才是中国自由主义传统的歪曲者。而且当这些人孤立地强调经济和"发展"的优先性时,还不仅仅是表现了对上述那个"未完成的现代方案"的内在结构,对"发展经济学"学理上的基本无知,——例如:在诸如"个人权利"这样的大写的真理的权力话语下,他们规定了惟一正确的一条通往"个人权利"的道路,这与其说是维护"个人权利",不如说他们企图通过借助一种他们自己根本不甚了了的普适性的法律和市场经济的宏大词句,来掩盖无论普适性的法律还是市场的具体实践都可能被权力左右的真实。现代性方案诉诸的那些大写的目标,与它规定的惟一的、通往这些目标的那些"合理"程序之间的矛盾,表明诸如"个人权利"这些现代性目标的实现,首先是围绕各个政治、经济

和社会利益集团之间的斗争、联合、彼此间势力的消长进行的，离开了人民的斗争和社会生活，任何一种普适化的程序都不能保证这些目标的达成，而只能成为压迫这些斗争的“合理”口实。这个简单道理，稍微了解当代社会科学研究状况的人都会知道得很清楚。今天，这些人甚至认为自己可以垄断社会科学的“标准”——这不是更加可笑了吗？社会学家费孝通先生和地理—民族史家张承志先生作为社会科学家在许多方面可能并不相同，但是，他们在《读书》发表的关于反思“社会科学”的文章却有接近之处。还有朱苏力、梁治平他们关于法律普适性的反思，这些研究我们不妨也找来看看。这些研究与那些“自由主义”“吆喝”是多么的不同啊！关于“发展主义”，黄平先生、何清涟女士曾有深入研究，我不想多说，在这个问题上我只是指出，在罗尔斯之后，功利主义的积累财富的“发展”，已经为全面基本人权的“发展”所代替，这难道不是自由主义的一次根本转折？当代世界的社会状况，自然条件和科学研究，已经完全不可能为那种自由主义等于“发家致富”甚至原始积累的“发展主义”提供论证，而且说到论证，当代自然科学研究提供的是恰恰相反的例证。今天那些把“科学主义”当作意识形态的人，其实根本不了解当代科学研究的起码状况和成果。在这个意义上，沦为意识形态的“科学主义”首先正是在压迫和无视现实中的“科学”本身。而且，当他们指责我不了解“现实”的时候，不过是说：我不了解他们所维护的那种“化公为私”和腐败合理的现实以及那种现实的“合理性”。还有，当他们在走向世界的口号声中拥抱全球化慷慨激昂地反对“民族主义”时，完全不了解跨国资本一方面加强了民族国家压迫的一面，另一方面则迫使民族国家修改法律，杜绝罢工来维护他们的投资安全，更以反对“保护主义”为由不准民族国家建立自己金融和银行系统的安全体系。在这个意义上，他们拥抱的全球化不过是拥抱大资本，他们反对的“民族主义”也就是民族国家内含的民主力量。当代世界居然有这样的“自由主义

者",这难道不是一种"20 年目睹之怪现状"吗？当他们指责如我这样的"文人"没有资格染指"社会科学"的时候,这样可笑的态度不仅恰恰暴露了他们自己完全不了解社会科学与现代社会制度之间的深刻具体联系,而且,也暴露了他们完全没有耐心和虚心去阅读,了解中国社会科学领域内这些年真正都在做什么的排它性心态。他们那样的"阅读"和"解读"不正好说明了这一点吗？如果和学勤先生还可以进行某种讨论,因为我非常相信他善意的出发点的话,那么最近《天涯》发表了一篇叫《解读"新左派"》的文章,就是一篇极其拙劣的胡言乱语。我建议有兴趣的人找来看看,它的确代表了某几个人的"学术水准"。不过即使如此我还是从一个侧面认为,在某种意义上这是一篇"奇文共欣赏,疑义相与析"的"好东西"。它起码告诉人们,今天所谓"中国社会科学",在某些人那里不过如"自由主义"一样,是拉大旗作虎皮、党同伐异的工具,为此我们不妨可以由此去看看,他们自己了解多少"社会科学",他们是怎么尊重那么广泛的学者们的重要研究成果的,比如:他们了解朱苏力、冯象、梁治平、方流芳的法学研究吗？了解黄平、孙立平、李培林等的社会学研究吗？了解余永定、杨帆、乐钢、秦晖、何清涟乃至周其仁等人在经济学方面的看法吗？不,他们不但不了解,而且根本也没有提到他们进行具体讨论的勇气——毫不客气地说,我作为"文人",在这方面,比那些人阅读得多一些。当然,我不是说这些研究中已经包含了解决中国现实问题的现成答案,但是,这不能成为抹杀和打击这些研究的意义的借口,更不能成为类似于《解读"新左派"》这样的不负责任的胡言乱语可以公然存在的理由。中国社会科学不是不需要反思的建设,但是,那样的利用"中国社会科学"的词句,把它当成打人的棍子,而且是以一连串的胡言乱语和一连串的专门以打人为务,这不是对中国社会科学的公然玷污又是什么呢？这不是一种党同伐异的恶劣作风又是什么呢？我不能不问那些自称"学者"的人,他们的公心良知何在？我进一步

说，把诸如《解读"新左派"》这样的东西也称为学术，把这样的人也称为学者，这难道不更是一种天大的误会？——显然，我至今完全不明白他们用来划"派"根据的"学术"究竟是什么，而且更明显的是：必须指出没有哪个严肃的学者愿意推选这样的人来代表"自由主义"，让他来垄断"自由主义"的"发明权"。——因为说穿了，以"自由主义"代言人面目出现以自利，这才是某些人的真实用意。对这样一厢情愿的滑稽表演，不管其他学者怎么看，我认为把现实中的学者划成"派"以便进行拙劣的歪曲和攻击，成就自己的滑稽表演，这首先就不是什么健康的心态，也不利于中国学术的成长。它更与中国自由主义的历史和现实毫无关系。

毫无疑问，回到我们刚才的问题上，"市场"与"国家"的关系是这一组现代性关系的突出方面。有学者从几个方面讨论了这个问题。1. 从西方的历史看，市场社会看起来始终未能够摆脱马克思所描述的市场呼唤的自由和保证这种"自由市场"的权力制度之间的矛盾。所谓当代"国家的合法性危机"揭示出，为了维护社会化的资本生产，追求利润的最大化；为了平衡经济危机，防止社会反抗，国家越来越多地干涉和介入经济领域，同时随着文化的商品生产和大众传媒的扩展，越来越多的生活领域被政治化了。2. 从中国的现代历史看，面向世界和内部市场的改革，是国家政府为了增加国家效率的改革计划的一部分。现代民族国家、社会和市场都是在这个改革案中产生出来的。它们之间不但几乎天然地存在着复杂密切的联系，而且，无论"国家"，还是"市场"本身都不是一个"本质性"的概念存在，作为复杂历史进程的产物，它们自身存在着巨大的内在矛盾。3. 今天，一方面世界上 3 个最富家族的财产，要超过 48 个穷国的财产总和，"富可敌国"并非天方夜谭，另一方面，大资本与权力的结合日益强化，在这个意义上，古典经济学建立在"国家"/"市场"二元划分基础上的观察明显面临问题。要谈自由主义，起码首先要在这样的现实的和真实的条件下才可以进

行真实有效地讨论。在这方面,汪晖发表在《天涯》去年第6期的论文《"科学主义"与社会理论的几个问题》我觉得是很重要的一篇文章。当然这篇文章涉及的问题远非这些。

正是在这个意义上,我认为对市场和市场经济的理解深化了。简单地说,对市场和市场经济的了解和讨论,离不开对现实中的"市场社会"究竟是什么的了解和讨论。因为作为权力和权力分配场所的市场运作,离不开与固有的社会权力关系的互相作用。在中国和俄罗斯这样进行"市场改革"的国家,更是指如何改革固有的社会权力关系,也就是说,促使这样的关系向什么样的结构转变。在这个意义上,讨论双方很接近地认为:如果市场的权力运作与特权阶层靠得太近直至被他们垄断,或者干脆是由他们"发动"和决定的,那么所谓保护私有产权,就很容易变成是秦晖教授所说的保护特权阶层的"化公为私"和垄断财富,这样的市场改革造成的社会究竟是什么,当年的德国和意大利、今天的拉丁美洲已经提供了历史样板。而如果作为权力和权力分配场所的市场向更广泛的社会阶层开放,那么保护私有产权就是指保护中小企业,保护一般劳动阶层和工人阶级有能力参与市场竞争。——而在这个意义上,经济民主问题离不开整个社会的民主问题。当然反过来也一样。我认为,对这样复杂的问题,并不是一句赞成或反对市场经济就能打发过去的。

尽管如此,我上面简单论及的这些观点不同的学者还是存在在我看来十分主要的共同点,这些共同点使他们完全不同于那些自称为"自由主义者",而实则是鼓吹私有制度万岁的"朋友"们。这些共同点,我认为首先是否定私有制度万能论,批判"化公为私"合理论,他们在分析中,也都主张超越公有制/私有制的简单划分。他们的讨论焦点因此也不是围绕着捍卫或反对私有制(而简单的声称捍卫"自由主义"首先是捍卫私有制,在我看来正是那些"朋友"们的根本论点之一),而是围绕着市场,市场经济和市场社会来

展开。在我看来，从简单（或别有用心？）地认为所有制改革就是确立私有制，到认识到真正的焦点其实在市场经济，这是中国知识界的一次认识深化，因为这样我们就可以更深入地讨论：1. 维护少数人的绝对私有产权和资本的垄断，是不是维护一种反市场的力量？2. 存在一种无矛盾的、“本质化”的市场吗？市场中毫无疑问有面向民主的力量，但是，市场社会所必然包含的控制和管理机制，是否可以使我们简单地把市场经济、市场社会与民主等同起来？——如此等等“真问题”才可能在公正的、学术领域展开讨论。

“我也是怀疑派之一”

问：朱学勤在他的文章中不能认同你对苏东剧变的看法，他特别强调“私有财产”的重要性，在这个意义上他认为你是“新左派”，对此你怎么看？

答：当代社会的深刻变迁，的确昭示了明显的两种改革道路的差异：在前苏联，所有制改革的目标被明确为确立私有制，所以改革的历史过程也被称为“私有化”的过程。而在中国，改革的目标——“建立社会主义市场经济”则是富有实践和弹性意味的。这当然表明，什么是“社会主义市场经济”的所有制形式，是一个必须在探索中去发现和回答的迫切问题。但是，正是面对这个问题，我们很不完全的讨论到的这些学者起码都超越了对私有制的“本质化”的理解，认为任何所有制形式中都必然包含着矛盾和差异的因素。简而言之，他们都认同一种“活制度”而不是一种“死制度”。在比较下，他们也有一些共同点，如首先，他们部分地、或者不同程度地同时观察到，前苏联私有化改革之后所陷入的深刻政治经济困境，并注意到，这种困境必须为中国所正视。在这个意义上，他们都对自发私有化和权力市场化表示反感。同时他们也发现：面向“私有制”的改革不过是为了复现和学习西方制度的改革，然而，当代西

方社会的所有制形式也在进行不断的改革，就所有制形式而言，本身差异的所谓“西方制度”，已经不能被简单地视为绝对私有制。而这一点，也应该被中国学者所分析，从而警惕对“私有制”和所谓“300年人类共同道路”的本质主义理解。在这个意义上，崔之元教授以“离婚”双方必须平分财产的例证，介绍指出了“批判法学”所论证的“绝对产权”——“最终所有者”对财产的排它性处置权——已经解体，相应的，所有权被理解为“一束权利”，而不是简单的“一个权利”。他认为，目前的讨论的确要超越国有制/私有制的两分法，将焦点面向“财产权利束”的分化和重组，而目标则是扩大经济民主。正是这一切，再加上对中国改革的历史经验和现实的分析，使越来越多的人对改革的目标是确立绝对“私有制”，产生了明确的怀疑。毋庸讳言我也是怀疑派之一。我想对这些问题，有深入讨论的必要。

（见《中国图书商报——书评周刊》1999年2月9日）

自由主义与新左派分歧何在

国内思想界关于自由主义与新左派的学术分歧,已经引起了海外关注。到目前为止,双方分歧究竟何在?

第一,对基本国情的判断。新左派朋友认为中国已经卷进了全球化,资本主义在中国已经泛滥成灾,主要的抵制对象应该是外来的资本主义跨国公司入侵。无论是经济还是文化,近代西方左派批判理论中对资本主义的丑态描绘已经成为中国的现实,必须批判这一现实。而自由主义一方则认为,中国并没有进入后现代,也没有进入资本主义社会阶段,远远没有卷入全球化,阻碍中国社会进步的不是外来的资本主义、跨国公司,而是内在的陈旧体制与意识形态,必须坚定不移地扩大对外开放,深化对外开放。

第二,对社会弊病的判断。新左派认为,现在的社会弊病是在西方资本主义发展阶段中已经出现过的,是"西方病"、"市场病",中国不能重演。自由主义认为,所谓西方病,恐怕来源于中国文史教育中对世界近现代史的歪曲与丑化,以及"五四"以来左倾思潮对中国知识分子的片面影响,这些负面因素整整一个世纪都没有得到有效清理,90年代以来改革在意识形态领域受挫,这些因素进一步放大影响;至于当下的中国社会弊病,更不能简单比附为外来的"西方病"、"市场病",而是陈旧的权力机制与市场机制并存,前者寄生于后者、扭曲后者,甚至压制后者所产生的"中国病"、"权力病"。如社会公正,在时间上,自由主义早在新左派前就提出了这一问题;在认识根源上,他们也挖掘得更深,指出这一问题在改革前的毛泽东时代就已经存在,如那时的特权阶层对私有财产

的无偿掠夺，对社会公共财富的无偿占有，以及对不同意见的政治高压，都是这一体制在早期就已经产生的不公正，只是被毛泽东平均主义虚幻意识形态所遮蔽；引进市场机制后，权力机制并没有变，而是借市场机制放大了自己的特权，寻找到更大范围的寻租空间，这才造成整个社会的结构性腐败，以及社会公正问题的空前尖锐。不能把权力机制的账算到市场机制身上，这样张冠李戴，是以理论上的不公正掩盖现实生活中的不公正。

第三，如何解决社会弊病？新左派朋友认为，近代历史上以法国革命为代表的群众性大民主没有错，甚至"文革"中毛泽东的一些做法也没有错，应该挖掘其中的"制度创新"，拨转中国进入全球化的错误态势。而自由主义则认为，从法国革命起源的近代左派政治文化，经过俄国流播进中国，逐渐被发展为登峰造极的"文革"实践，这是一条历史的岔道，在这条岔道里，牺牲最多的恰恰是最初被动员的社会底层民众。改革提出彻底否定"文革"，并引进市场机制，是向着世界主流文明艰难回归。只有把市场机制改革延伸到政治体制改革，在制度层面建设种种权力监督机制，宪政治国，才能既解决好社会公正，又尽可能避免中国历史以暴易暴的恶性循环。

以上诸端，关键的一点在于：当新左派朋友提倡批判市场机制时，自由主义则在呼吁政治体制改革，这是双方分歧的根本。其它分歧恐怕都是由此派生。

在大陆的特殊语境里，双方能够得到的话语空间显然是不对等的。今年五月以来的种种事件，使得话语空间对自由主义更为不利，甚至一度变得险恶。我个人希望，双方能互相尊重，在争论中有所为，有所不为，不要随政治风向的转变而转变，以维护理论探讨的严肃性。像甘阳先生 10 月 4 日在香港大学的会议上，突然改口说目前的争论是自由主义内部左翼与右翼的争论，这种做法似乎应该避免。5 月 17 日他在《明报》上发表"自由主义与轰炸"

一文，对自由主义竭尽辱骂之能事，言犹在耳，怎么忽然跑进自由主义内部，成为自由主义的左翼了呢？如此善变，一是对目前已经展开的这场争论不够尊重，二是对自己也不够尊重。

对国内一些没有经历过“文革”的新左派朋友，我以为在说理讨论的同时，对他们的经历局限也应该予以一种同情性理解。“文革”是必须否定的，但万万不能在否定以后立刻封闭，不许研究，不许讨论。改革以来二十年，表面上是以否定“文革”起步，每动一步

是柏拉图，还是亚里士多德？

——关于知识分子的谈话录

跳出原有模式与格局

李辉（以下简称“李”）：20世纪中国思想变化十分迅疾，但是根基却很薄弱。有人认为，中国缺乏真正意义上的大思想家。另外，所说的思想，有两个层面上的东西，像你在不久前的一篇文章中提到的，一个是纯思想层面的东西，一个是面对现实的问题。你对思想史上的问题一直有很浓厚的兴趣并有自己的独到研究，对于这些问题，我希望你能更深入地谈一谈。

朱：从80年代末开始，思想界有一种反思的要求，这是非常健康的，而且这种反思能够跳出80年代党内民主派和党内极左派争论的小格局。以往，再激进的人考虑问题都是“我们要反左，我们不能站在左的立场上”这种思路，能从这种党内政策分歧语言跳出来，我不管你是左还是右的问题，而是考虑包括左和右在内的路径和另外的路径的对比，在80年代是没有的。90年代却出现了这样的苗头，这是非常好的。它一开始有两个东西掺在里面。一个是顾准的发现，因为顾准在60年代已经在考虑这个问题了，就已经突破了80年代左跟右的局限了。他考虑的是在整个历史巨变中，中国在260年世界近代史中的位置，考虑它所做的选择对不对，而不是这个选择的内部分歧，哪一边对，哪一边不对。

李：这实际上和张闻天的思考是有区别的，张闻天考虑的是具体社会主义范畴内经济应该怎么做。而顾准则已超越经济范畴。

朱：所以顾准梳理出这260年有两个传统，一个就是英、美的革命传统，引导出宪政民主制和经济上的市场经济。还有一个是法国大革命，经过法国古典主义和俄国十月革命以至中国“五四”承接上去，在这两者中做比较，顾准的发现打开了人的视野，使我们不再局限于意识形态左中右的冲突，这是一条线。还有一条线是海外汉学家的观点传入大陆，如林毓生的《中国意识形态危机》，他把中国左的根源一直追到“五四”运动中，“五四”运动对中国传统文化的全盘放弃和改造已经埋下了左的根子。还有余英时，我印象比较深的是1988年3月他在香港中文大学的讲演《论中国近代史上的激进与保守》，也是追到“五四”。这种观点跟顾准对整个中国近现代史民主发展路线的选择，有一种同构性，即打破意识形态的左中右方式，跳出看100年来中国民主思想选择乃至民族发展路线，这是向上发展、向上寻求突破的方向。

李:你是说,实际上这种反思运用的方法、态度和思维和原来左中右的思维方式是一样的?

朱:第一种反思是知识界内部的反思,如果我们反思的结果,是认识到"五四"以来中国知识分子主流话语有偏差,那么这一认识并不意味着整个20世纪的民族苦难,就该由知识分子话语来负担。如要追寻20世纪民族的苦难,则要跨出知识分子观念生活的界限,到更为广阔的历史范围内寻找,如本世纪初苏联对中国的影响、日本侵华战争造成国内政治格局的急剧变动,国民党政权的急剧腐败,以及美国对华政策的失误,等等。第二种反思实际上把这种界限给模糊了。模糊这种界限后,夸大历史上知识分子的责任,就出现一种悖论:当他们反思历史的时候,无限扩大知识分子的作用,但是反过来解释现实生活中的知识分子的作用时,他们又走向了这个逻辑的反面,又在缩小知识分子所起的作用,认为知识分子无所作为,只能听任经济发展,等到经济发展到一定地步,民主自然会来临。经济发展是民主的必要条件,但不是充分条件。经济发展的同时,必须配有知识分子的不断抗争和启蒙,民主才能逐步实现。第二种反思的典型提法就是笼而统之地说"告别革命",告别哪一种革命?如果说要告别过去那种祸国殃民的左倾"革命",我不会反对,但是如果把知识分子今天必须保持的抗议精神当作革命情绪来告别,这就需要斟酌了。我们再也不能人为地制造革命,这是从第一种反思中能够提出的较健康的结论。但是告别革命不是把在过去100年里发生的民族苦难说成是知识分子的历史作用,由此再来反对知识分子今天应该承担的责任,这是从第二种反思中得出的"告别革命",我是不能同意的。

是柏拉图,还是亚里士多德

李:你觉得在现实生活中知识分子作用如何定位?

朱:知识分子应该分几个层面,如按现实主义,或者技术操作型和知识批判型来分。我们检讨过去,是否能得出这样的看法:最好是左派在野,右派在朝;浪漫主义在野,现实主义在朝,社会抗议在野,技术操作在朝?"文革"时正好是一个悖反,像毛泽东完全是把理想的社会批判和社会改造放在一个在朝的位置,运用在朝的权利强迫社会接受他的大规模的改造,相反知识分子倒成为现实主义者抱怨民生凋蔽,发一些现实主义的牢骚。毛泽东作为社会批判者,他有一些原创力,不能为官僚体制完全吸收。但是处在国家最高领导人的位置,浪漫主义与他手中的权利相结合,则会产生无穷灾祸。毛泽东的浪漫政治,与我们这个民族的官僚结构的历史传统也有联系。我们科举举士,考的是文章辞赋,长期以来产生的是诗人政治家、诗人官吏。县令、知府、巡抚,长处是吟诗作画,听到老百姓击鼓喊冤,才上大堂理政断狱,这是他的业余行为。一退到后堂,他们喝酒、吟诗、作画,一派文人气息。这种官吏的文人化思维与管理方式,也许与那时比较简单的农业社会相适应,但从近代开始,显然不能适应一个民族的现代化历史过程。

现在技术官僚多了起来,技术官僚有不好的地方,有时机械得几乎令人窒息,而且多半短视,行为短期化,但是要看到一个历史长程因素的变化。他们的出现并不能从根本上改变党政不分的权力机制,这是时时不能忘记的。但官僚结构技术含量的上升却是能软化集权、稀释集权的中立因素,以往的社会管理几乎没有中立因素,全部呈一边倒单向排列,故而整个结构呈刚性整体,十分强悍,却也十分脆弱。中立因素在结构里出现,是否能使这一结构变性为柔性结构?还很难说,但至少能使得这一结构发生一些技术化转变,使浪漫政治向技术政治演变,搞文学和人文批评的人,多半看不到这一演变,他们的批判精神很可贵,但仔细分辨他们批判精神中的具体要求,则有一种倒退倾向,有意无意地要求恢复昔日政治的浪漫性格,如最近出现的"新左派"思潮,大多出于文学界,

不批权力机制批市场经济，对毛泽东的“文革”权力运作，反而认同为一种“制度创新”，这样的批判与“告别革命”处在相反位置，但是效果也同样不好，是一种倒退，倒退到上述第一种反思的起点后面去了。

李：问题是技术性官僚阶层怎么跟浪漫性的知识分子的结合，作用怎么发挥。而且，在把握在什么度上，的确是很难的。

朱：这就牵涉到官僚结构之外更深层面的权力运作的体制性变革，即刚刚提到的时时不能忘记的那一点。关键之关键，是政治体制改革一定要推上议事日程。政权由现实主义者掌握虽然庸俗些，但是不会出现“文革”时代的灾难，同时，则一定要在国家制度层面以宪法成文的形式规定言论自由、新闻出版自由，使民间人文知识分子有合法的反对权，处在合法反对位置上，人文知识分子不断发出批评乃至抗议，这些不同意见的压力和处于权力岗位上的技术官僚取向会有中和，中和的结果，是国家机器内在的中立性因素进一步放大提高，社会才能健康发展。技术官僚与人文知识分子的关系应该通过政治体制改革，用法制形式规定下来。在野的知识分子要享受宪法规定的言论出版自由，在争自由的过程中，人文知识分子不断批判，包括新左派的批判，也都应有合法存在的权力，但是也要注意批判的方向，不能把过去的浪漫政治接过来，向着倒退的方向要求。不批判，鸦雀无声很危险，只有批判，却不注意批判的方向，则同样危险。新左派的批判倾向非常强烈、非常可贵，但是批判定位在哪里不清楚，包括对文化革命的认识，他们好像没有认识到毛泽东造成的文化革命灾害之所在，与他们今天浪漫的批判方向是有联系的。

李：所以我就想，有时强调知识分子批判角色，但恰恰对历史不是持批判态度，这是不对的。

朱：知识分子批判的欲望非常可贵，但是这种批判的理性资源很薄弱，对 100 年来中国知识分子批判发生几次角色错位的危害

程度认识不够。知识分子可以也应该批判社会,但这种批判并不意味着他们自己可以获得豁免权,恰恰相反,健康的批判首先就意味着对这一批判本身要有足够的反思。

李:是不是说思想家基本上可以排斥在体制之外,思想家就该完全是思想家,西方运作是不是跟这一样?

朱:也不是。西方的思想家有两种,一种是决策咨询式的思想家,他们参与政策的制定,属于体制内。还有一种超脱些,不是咨询顾问型的,而是超脱于党派、政府决策过程,在另外一个层面上展开思想的。中国以前有在野知识分子,而且能贴着地面步行,比如梁漱溟、晏阳初,尤其是晏阳初,我更敬重他。他们大多不是生活在沿海城市的书斋,而是生活在河北定县这些乡村地方。梁半途而废,而晏是实行到底的。他已经不是一个平民教育家,他们通过平民夜校非政治改造方式,在农村进行乡村改建,平民学校变成了合作社,合作社帮助农民组织生产自救组织,解决生产资料问题,他们是从平民教育入口进入,而出来时已是社会改革者。

李:这跟无政府主义运动很相似。但是晏阳初在国内很晚才被人们认识的。记得80年代中期,我写刘尊棋的传,需要查阅一些晏阳初的材料,找遍了辞书,包括教育的,也找不到。因为,长期以来,民间教育包括“教育救国”思想是被忽视甚至被批评的。

朱:这条线是被粗暴打掉的。

李:思想家在中国的地位一直不如政治家、军事家那么高,尤其是一段时期我们还批判教育、实业救国,由此看来,我们这20年的变化是历史性的变化,把过去时代的错误扭转过来是需要相当大的勇气的。

朱:转轨已经发生,目前中国是处在从柏拉图到亚里士多德之间的那个转折上,可惜的是理论自觉程度太差,执政者理论程度差,并不意外,意外的是知识分子也对这一转折没有感觉。

人类政治思想史上有两个方向,一个是柏拉图,一个是亚里士

多德。柏拉图是从天上到人间,从理念到现实,是自上而下俯看式的改造社会的取向,汪洋恣肆,要彻底取消一个社会,创造一个社会。亚里士多德谈政治是现实取向,没有彼岸世界,而是在世界已经发生的政治实体中比较,选择比较好的一个。柏拉图的理想从气魄上说十分伟大,但正如他自己说,"伟大的东西,是个危险的东西",它对日常生活极有侵略性。苏联、中国都是铲除一个既有的社会,创造一个从未有的新型社会,柏拉图的政治理念最高一级是"哲学王",让知识掌握权力,知识通过权力强迫社会达到知识要求的改造,这个东西部分实现是部分灾难,全部实现是全部灾难。我们有幸经历的"文革"时代,恰好是两千年来惟一的一个完整实现"哲学王"理想的时代。你看毛泽东是不是一个"哲学王"?他是以哲学方式领导国家,如最高指示,心血来潮,"七亿人民,不斗行吗",跟一般官僚文件是不一样,确实有魅力,却是一种灾难性的魅力。他希望他的子民个个都是哲学家、批判家,都成为柏拉图,我称之为"一人得道,鸡犬升天",不仅糟蹋了哲学,也糟蹋了社会。这 20 年改革,相当于扳道工,第一次把中国从柏拉图的轨道扳到亚里士多德的轨道,这 20 年的最大进步,就是把这个柏拉图的轨道给扳过来了!这一步能扳过来还真不容易。从这个意义讲,应该是让柏拉图在野,亚里士多德在朝,人文知识分子应当安于在野批判的位置,不能重蹈毛泽东的覆辙。

李:前面讲到了由文学官僚到技术官僚的变化,你实际也对此持一个肯定的态度,这种肯定实际上是不是一种接受?

朱:1997 年底我去河南越秀学术讲座讲演时,答与会者问,问我为什么对文学化政治思维批评那么强烈,是否与此同时就一定肯定技术官僚,我第一次尝试谈出文人化政治思维在历史上的负面作用,以及 1905 年科举制废止是这种文人化思维的历史性失败。有些朋友对此有误解,因为此前人们很少从负面思考文人化思维。但另有一些朋友断章取义,说朱学勤妥协了,堕落到为技术

官僚辩护的地步了。文人心胸之闭塞，视野之狭隘，情绪之病态，我本来就估计不高，故而没有正面答辩。

在技术官僚出现之前，中国五六十年代的大部分知识分子都是学人文出身的，毛泽东就是一个集大成者。中国是文学大国，中国的人文知识分子多少都有文学化倾向，包括我自己，故而我对中国官场内外的文学化压力是持警惕态度的。到目前为止，你到书店去看看，那些文人写的文化大散文以及文人出身的社会评论家的著作多么好卖，就可以看出多少人的思维还在受这些东西麻醉。第一个这样说的人，当然会遭遇误解或曲解，这并不奇怪。我只是将历史进程因素中一个始终被压抑的政治生活中的工具理性因素挑剔出来，希望引起注意，但不意味着这就是一种认同，认同目前的权力体制。我只是从强调人文知识分子反思的角度，提醒大家注意一个陌生的历史因素正在进入我们的视野：在技术官僚的操作过程中，有一种双方都不自觉的英美倾向，政治行政化，行政技术化。这是一个历史性的变动，历史长河中的工具理性迟早要抬头，要发出要求。在学人文学科的朋友中，工具理性一直是个贬义字眼，但我的看法可能不一样，在社会变迁过程中，中国人的工具理性不是太多，而是太少，多出来的那一块是价值理性，而价值理性又经常与中国文人的文学化激情联系在一起，同时又缺乏长期韧性的素质，由此反复出现广场政治，一轰而上，一哄而散。人文官僚从历史舞台撤出，不是从今日始，应该从 1905 年废除科举制那一天开始。从那一天起，新学堂开始，大部分学生开始学声光化电，不再学子曰诗云，从那时起，人文官僚让位于技术官僚，它的合理性就已经艰难发展出来。用韦伯的话来说，这是从中世纪走出来的社会难以避免的“祛魅过程”，祛浪漫之魅，祛诗意之魅。但是后来发生的社会变动，迟滞了这种社会发展的趋势。在这一层面说，毛泽东发动的“文革”，可以说是文人化政治思维的最后一搏，这一搏，可就把中国人害苦了。故而我不能认同这样的看法，说毛

泽东领导下的前17年是反现代性的现代化，我的看法是相反，由于毛泽东始终没有反省自己身上的文人化政治思维，在他领导下的那17年以及“文革”十年，中世纪文人思维泛滥成灾，阻抗了中国的现代化进程。直到1976年以后，从1905年废科举出现的现代工具理性才再一次缓慢抬头，但是成长得极其缓慢，而且还不断有曲折，有倒退。相比英美国家的社会进步，是靠制度层面的挑战、迎战、妥协、改革，每一步都踩着一个制度环节的缺陷，迫其进步，一步一步坚韧渐进，而不是法国式的文学化政治狂飙，冲天而起，大而无当，你说我们这个民族是更像前者，还是更像后者？我们应该珍惜知识分子的抗议精神，反对犬儒，但这种抗议精神是应该与亚里士多德的方向结合，而不是再回到柏拉图模式。中国知识分子的反省道路，也就是启蒙者被启蒙，道路还很漫长，这一道路的最初起步，是把自己从传统中的文人化政治思维剥离出来，而这一剥离过程是一个自己咬断脐带的过程，因为痛苦，很多人会抵制这一过程。但如果不开始这一反思，那么你的每一次反抗，都有可能是在反抗中复制一次对方，而不是消解对方，这样的反抗型复制，我们这十年看得还少吗？

当我讲技术官僚取代人文官僚的合理性时，我是为回溯到1905年历史长河里的那个合理性做出一个阐释，希望大家能注意到这一点，注意到发生在我们身边的历史性“祛魅过程”。而我自己就是一个人文知识分子，这个变动对我个人来说是不利的。作为一个自由知识分子，应该习惯于站到事物的反面去想，即站在一个不习惯的立场上去考虑问题，想一想历史长河中的某些合理性。老是高高在上，启蒙民众，自己身上的被启蒙过程却迟迟不开始，这样的启蒙者不是健康的启蒙者。举个简单的例子，我们生活在上海，在“文革”中人文官僚的执政时代，今年一篇《人民日报》社论，明天一篇《解放日报》社论，今天要乘风破浪，明年要鼓足干劲，后年要大好形势，第四年就要解放全人类了。到技术官僚，不管是

什么原因造成的，他上台提出来的是一些琐事：修桥、修路、种树，最后还要修厕所。这种亚里士多德的倾向是不自觉的，但比柏拉图的倾向给社会带来更多的实利，而且剔除了政治中的文学病，这是很重要的一种变化。我不是在为目前的这一代技术官僚辩护，他们在不自觉地带来英美倾向的同时，又带来很多不好的东西，可批判的地方实在是太多了。我是在提醒一个历史长效过程中的合理性，这与今天谁是市长，毫不相关，而这一点又恰恰是学人文尤其是学文学的人不容易看到的，当然，当下有很多令人不满的地方，比如在高校里过多强调工科，不懂文科，抑制文科，我自己在高校教书，恨得咬牙切齿。但不应该因此而看不到更长时段内发生的历史合理性。

关于痞子文化

李：伯克当年在《法国大革命论》中批评法国大革命，说第一它打破了千年形成的秩序，第二把教会原有的权力打破了，这两点导致了激进主义和雅各宾专政，实际上，中俄道路跟法国大革命的道路是很相像的。

朱：我们讲到法国大革命，如果探索法国革命教训，伯克对革命的批评在当时带有贵族色彩，但是我们应该看到他有先知之明，如果一个政治权力进入经济生活、宗教生活，就不会自动撤出，这在政治学上，有一个专门术语，叫“政治撤不出”。政治权力撤不出来，下一步发展就失控了，最后走向全能政治。法国大革命之后长期动荡不定，到今天法国已经是第五共和了，相反，美国 1787 年宪法一锤定音至今没有变。英国也是，而且社会在保持进步，不是僵直不化，这是极大的对比。法国的路线经过德国、俄国，再到中国，我们多多少少地都处在法国病这个环节中。到邓小平时代社会实践的勇气超过理论的自觉，他已经把这个道岔扳了过来，这就可能

扳到英、美的路线上发展，当然也不是一切模仿英美。扳过来之后，要有两根轨道才能支持火车前进，假如只铺了经济改革这一条，政治体制那一条迟疑不决，危险就出在这个地方。社会不公严重膨胀，腐败横行，到了社会难以忍耐的地步，在这种危机时刻，就有两种声音出来，一种声音强烈要求把迟疑不决拖延日久的那根政治体制改革的轨道铺下去，以权力制约权力，遏止腐败和社会不公，在两条轨道上继续前进。一种声音是将社会不公和腐败横行归咎于已经扳过来的经济体制改革，将已经铺设下去的市场经济那根轨道撤上来，回到以前的方向。后一种声音有一种明显的法国式的冲动，柏拉图式的冲动。

李：两方面发展不同步，一个走了，一个没走，产生了些问题，这些问题是人们批判的主要方面，这又使人们对市场经济本身产生怀疑。不少人觉得中国这些年市场经济不是严格意义上的市场经济。西方市场经济经过几百年磨合是完整的结合体，市场经济跟司法、政治是相辅相成的，而中国只注意了经济一面，所以导致何清涟书中说的那些问题，而这些问题造成的困惑，有人认为是世界性的困惑。可是我们到北欧看看，人家现代化没有带来中国那么多腐败，相反在人家这样的事是很少的，为了贪污挪用几千块钱首相都要下台的。言论自由、司法监督、道德观念上这些问题解决了，相比来说人家的市场经济向健康方向发展，中国恰恰不是。但是，一些批评容易把存在的问题扩散为整个世界性的问题，这是应该注意的。

朱：我完全赞同你的看法。刚才说对100年反思不到位，中途变质，变质以后，到1999年，有了你刚才讲的思想倾向，我是把它称为新左派倾向。我之所以把它称为新左派倾向，首先是把它看作是对20年改革中孕育的机会主义倾向的惩罚，是机会主义激起的时代报应；此外，与“文革”应该否定但不能简单否定也有关系，正因为“文革”仅仅是从政治层面被政治性地否定，而且否定后还

不许研究,“文革”黑箱始终没有充分曝光,事过境迁,当年出口的“文革”理论被洋左派冠以后现代的包装,出口转内销,一些青年朋友逐渐对“文革”产生要挖掘其“制度创新”“反现代化的现代性”的理论好奇,我不同意这样认识“文革”,但也同情他们是因为“文革”始终被封闭才发生的一厢情愿。最后,也尊重它是在学理上发生的不同认识,不能与党内老左派联系起来,故而强调其“新”的一面。这是朋友之间在学术认识过程中发生的偏差,没有理由说成是党内利益之争,学术研讨过程中发生的问题应该用学术方式对待。

李:而且这是个人思考,正是应该大力提倡的。

祸，动辄死百万人，千万人。把中国具体弊端上升为对全球化的批判要求，学理根据不充分。

有批判的愿望固然好，但在保持批判的同时，应校正一下批判锋芒所向，希望他们指向真正的弊端，而不是指向虚假的弊端。真正的弊端是权力，技术官僚也好，人文批判家也好，面对这个不受制约、不受制衡的权力，你束手无策，这才是中国问题的 Number One，中国的第一问题！绕开这一 Number One，扯那么多的后现代、后殖民，只会模糊这个第一问题的尖锐性。

李：因为法律的制约、民众的制约和舆论的制约不健全，所以所有的腐败归结到一起就是触目惊心的。

朱：并不是纽约、巴黎的腐败像流行感冒一样传染到中国，我们才出现了腐败。我们的腐败是权力不受制约造成的，这不能归结为资本主义的影响。如果把中国的腐败、社会不公归结为外来因素，如跨国资本，且不说是否符合中国经济的结构成分，从思想方式来说，这与我们所熟悉的那种"文革"时期的反腐败思维，把权力结构的腐败归之于外部资产阶级或西方影响，理论符号更新了，但内在距离并不远。

李：关于激进主义的问题希望你能够深入地谈一点。就是对于"五四"运动的评价问题，现在有些人讲，激进主义在"五四"运动中表现得比较突出，他们对历史的全盘否定，全盘西化，导致后来的一系列历史问题的发生。前几年，你批评王蒙的那些文章，不少人认为你是采取一种激进态度。但这次你的交谈中你的主张似乎是更倾向于英、美自由主义，反对激进主义。你认为这是你自己的思想有变化，还是在不同时候你的一种策略？

朱：我觉得没有变化。同一种学理立场贯穿在 90 年代中国现实之中，对来自两种不同倾向作出两种反应，如果看不到两种反应中的一贯的立场，把它们割裂开来，就会产生你讲的那一误解：从保守的朋友看来，太激进；从激进的朋友看来，又太保守。比如我

在批判王蒙的犬儒主义倾向的时候，另一部分朋友可能觉得我怎么太激进，在现实生活中像王蒙这样已经不错了，不能逼着王蒙再进一步，他们认为我很激进；当我批评"新左派"时，另外一些朋友又认为我变得保守了，在为市场经济说话。我坚持把一种学理的立场贯穿在90年代的现实里面，不作反应不要紧，如果作反应，只能是这样：既反对犬儒主义，又反对"新左派"。

我批评王蒙，是认为王蒙在消磨知识分子的抗议精神；我批评"新左派"朋友，并不是批判他们的批判本身，对他们指责中国有多少不公现象、经济体制改革有多少弊端时，我甚至有同感，但是当他们不仅批判市场经济弊端而且批判市场经济本身时，不仅批判人间社会的不公，而且蔓延到批判资本主义，又回过头来站到法俄立场上去证明造成人间灾祸的那些东西是"制度创新"时，我就难以同意了，我实在难以认同这样的批判方向。朋友之间发生分歧，就是在这里开始的。用句老话说吧，有左反左，有右反右。当然，这个左与右，是朋友之间的分歧，与我们开头说的党内政策分歧语言里的左、右不是一回事。

李：你批评王蒙和王朔，但是王蒙和王朔对现实的看法也有许多与你相近、合理的地方，对过去的政治性所谓浪漫东西的否定这些方面也比较突出，很难把它们划分清楚。王朔在小说里对政治浪漫的东西的否定也是比较彻底。知识分子接受不了的是他对知识分子的调侃，这种调侃有它过分的地方，但同时也应该看到可以促进知识分子认识自己本身的弱点。我有时觉得不妨从这方面考虑。

朱：我的考虑可能与你不太一样。从形式上肯定市场经济、肯定政治上浪漫东西的结束，"二王"与我似乎有相似之处。在否定要否定的对象时，可能会有这种形式上的联系，但是接下来差别在哪里？正是这些差别让我不能同意他们那样的否定方式。

李：你是觉得更应该在否定之后批判的色彩更浓一些，而他们

批判性不强，但批判是不是也只能有某一种程度表现方式？王朔难道不能看成是站在平民的立场上看世界？

朱：你说王朔的东西代表平民倾向？我不这么看，仅仅从作品中有几句北京胡同里的俏皮话，就来判断这些作品是平民倾向，恐怕似是而非。从社会学发生意义上看，那是大院里痞子文化的孙子来反对痞子文化的爷爷。王朔是在 80 年代中开始创作的，90 年代大行于天下，与 80 年代结束时整个社会的氛围联系在一起，他的作品恰恰填补了这个空白，这样来结束极左的文化，反面的东西又是什么？打个比喻，是把从门口扔出来的东西又从窗口捡了回来，我并不希望看到这个东西结束后使整个社会粗鄙化。王蒙的东西也在一定意义上呼应了他，似乎要瓦解意识形态，只有一种方式是有效的，就是“千万不要把我当人”，一种粗鄙化的东西，我觉得不是，捷克的知识分子像哈维尔提供了另外一种趋势，当你在反对意识形态时，你是真，它是假，你自然比对方真，当然就不会比对方矮，怎么会产生那种我要让你矮化，自己先蹲下去矮化的感觉呢？

李：你希望一个更高境界的东西来取代王朔这种东西。

朱：是的，可是那时知识分子普遍采取的是一种矮化运动。好像我先矮下去，对方就会跟着矮下去，这是一种知识分子的阿 Q 精神。对方才不那样想呢，你蹲下去，他乐不可支，乐观其成。

李：在王朔式的调侃里也有一种情绪上的宣泄，这种功能是不能否定的。

朱：我还是不能同意你的这一说法。如果仅是情绪上的宣泄，我也不会去反对，如果仅是王朔这样说，我也不反对，我不是反对他们个人，我与二王前世无冤，后世无仇，坐在一起也能成为朋友。我反对的是王蒙作为一个高级知识分子的代表起来为这个东西辩护，这是用比对方矮化一截的东西来反对对方，且不说这样不能成功，就说他带来整个社会的粗鄙化，也是我不能接受的。

李:你这样是否容易给人一种感觉,这是精英文化与大众或者是市民文化的冲突?

朱:不是。当你产生这种印象时,你有一个前提,即王朔的东西是一种大众化的、平民化的东西。在北京能够代表大众化平民化的东西,老舍那里有,王朔不是。我在部队大院生活过,了解大院氛围,他们是在文化大革命的一种特殊情况中,从大院流落到街头,学会了一点胡同窜子的北京方言,来冒充平民文化。平民文化不是这样子,当反对这样一种东西时,我当然不是站在精英的立场上。

知识界认为王朔的东西是平民倾向,还是与"文革"研究没有展开有关。如果"文革"黑箱打开,其方方面面已经被研究了十年,我们就会看到"文革"中的一个重要侧面:大院子弟的作恶,如何令人发指,父母受冲击后,有过一段流出大院的生涯,这是值得同情的。但在这一过程中,在街头闲逛逐渐流氓化,又开始复制他们的祖辈在进入大院以前的文化,而"文革"后他们摇身一变,又成为社会上的大款、体制内的第三梯队。这个三点一线,对中国最近20年的变化影响至远,却始终没有得到清理。(当然不能一概而论,大院子弟中不是没有优秀分子,如我们最近看到的罗点点对她父亲悲剧的思想清理,就意味着一种向上突破,极其可贵)。从这条线上过来的东西,对我们今天这个社会还在发生重要影响。怎么能把他们回忆起当年流落街头学会的街痞子语言,就当成平民文化?

我们这个民族,之所以称为"汉族",大致成型于秦汉时期。但是,汉朝本身是一个痞子刘邦和旧贵族项羽争夺秦皇失鹿的结果。可以说,从项羽失败刘邦成功,痞子文化已经进入中国文化源头;源远流长。中国的宫廷文化表面上是贵族,骨子里是痞子,前朝痞子贵族化尚未完成,后朝的痞子就又取而代之。承平年代,贵族形式为显,痞子基因为隐,动荡年代,则翻过来暴露痞子之底色,儒生

叔孙通为这样的痞子集团制礼约束，也是软绳捆硬柴，随时都能崩裂。以后知识分子积累的那点士大夫文化，每当皇权板荡，内里的痞子文化流毒天下时，就不堪一击，随时都会与痞子文化合流，向下寻找突破的方向。历史流经我的眼前，最近的一幅画面是什么？"文革"前17年，他们是杀死了贵族，来冒充贵族，"文革"后十几年，他们是毁灭了平民来冒充平民！这个社会被他们糟蹋了两次，不是一次。痛心的是，这个社会却不自觉，还把这两次糟蹋搬进小说搬上银幕，傻不几几地跟在后面起哄，像不像股市向下突破时的放量下跌？强奸一次是强奸，再强奸一次就成夫妻了？

我在电影院里看到《阳光灿烂的日子》结尾，这群人坐在林肯牌豪华汽车里兜风，最后对着观众说："傻B!"惊讶得从座位里站了起来。而所有的影评家都在为这部电影叫好，观众也跟着拍巴掌。面对这样的社会，我哑口无言，他们是有理由对着这个社会得意洋洋地说一句"傻B"了！

楚汉相争刘邦胜，项羽败，对这个民族的政治文化、精神气质具有灾难性的影响。可惜这么多年讨论文化，对中国文化中的这一黑洞，却视而不见，更有那些知识界的时髦汉涂着从巴黎贩过来的后现代油彩，就往这个黑洞里跳！你就难怪我瞧不上这场文化讨论，瞧不上那些酸涩文人，中文系毕业的哲学家、思想家和社会评论家了！

李：对王朔的批评学院派批评更多一点，在读者中特别是北京的读者中，他的影响是较广泛的，大部分作家还是肯定他的，北京文化界中对王朔的批评也不多，甚至北京的学院派的批评也没有，而大量的批评是来自上海、南方的，实际上南方人对北京生活理解可能会有一点偏差，另外对王朔作品里对知识分子的调侃，在感情上是不是一些知识分子接受不了。

朱：我还是不能同意你的这一看法。至少就我个人而言，不是。我当然有自尊心，而且还很强烈，但我的自尊心并不是建立在

知识分子的身份感上。我不是因为知识分子的自尊心受到调侃而批评他。我对你说老实话，十几年前，跨进研究生大门时，很多同学头一天就产生从此我是个知识分子的感觉，以后这种感觉越来越好，职业、身份、内心对这一身份的认同，三者之间，逻辑内洽，非常稳定。而我在第一天产生的那种奇怪感觉，今天还在，我的职业、身份和内心对这一身份的认同，这三者之间的内洽，到今天还没有建立起来，这是一种多尴尬的状态？怎么会形成这么一个倒霉状态？我自己也纳闷。

实际上，我拉下脸来批评知识分子恐怕比他还尖刻。刺激我的原因是我对意识形态表面伪崇高，骨子里真痞子的认识，我恰恰看到的是痞子习气的隔代相传。我难以摆脱这样一个焦虑，知识分子会不会在高度亢奋以后，走向虚脱？如果精神上再失败一次，那么这个阶层可能会垮，多少年都难以恢复。前期我在青年知识分子亢奋中，看到与意识形态相贯通的东西，即用一种法国式方式反对法国式政治文化，那时我担心的是亢奋过度；而在此之后，我又看到虚脱，虚脱过度。大亢奋之后，是大虚脱。这种虚脱、虚无表现为很多方面，基本是两个版本：它的高雅版是昆德拉翻译小说之流行，到处都在吟说“生命中不可承受之轻”，却没有哈维尔的重心来平衡，直到七八年后的今天，人们才知道哈维尔的价值，中国既需要昆德拉，但更需要的是哈维尔；它的粗俗版是王朔小说的流行，那种“我是流氓我怕谁”的语式，不仅走遍大街小巷，而且在知识圈也经常听到，实际上在集体无意识层面呼应上面那个高雅版：“生命中不可承受之轻”。十年前昆德拉在中国知识界开始流行，我就对这个潮流有保留。这两个语式中的愤懑感、失败感、无奈感，我自己感同身受，甚至今天也不能说已经摆脱。但是，我们不能同意这种语式中的自我矮化倾向。虽说第一次耍流氓腔的不是你，而且确实在流氓面前，你是“秀才遇到兵，有理说不清”，但是这并不意味着我只能以流氓意识对付流氓，如果这样的话，那是流氓

的第二次成功，而且是更重要的成功：第一次它洗劫了你，第二次它迫使你学会了它，它对你的伤害只有到第二次才算真正成功，它打到了你骨子里。它不仅赢取了你的财产，而且赢得了你此后的语言，此后的意识，此后的精神。还有什么比赢取这些能让洗劫者更高兴呢？

知识界认同用痞子化的东西否定崇高，而我认为那个被否定的崇高本来就是个假崇高，骨子里有痞子化遗传密码。甚至可以说，它本身就是从痞子文化中发展出来的。这个痞子文化。实际上是大院子弟中的痞子文化，是他父辈湖南农运中那个痞子文化的隔代相传，如果用这种痞子化的东西来否定表明崇高的痞子化的意识形态，似乎痛快，实际是再复制一次痞子文化。我们批判意识形态，但并不是要使整个社会粗鄙化。事实上，意识形态带来的已经是社会痞子化、粗鄙化了，社会成了一块千疮百孔的谎言之幕。被这个东西打败的人，再来复制一次对方，那还有希望吗？当初亢奋时，复制它的假崇高一面，后来虚脱时，又来复制它的真痞子一面，如果用这种复制法来取代它的话，第一取代不了，第二，即使取代了，也跟不取代没什么两样。如此反复复制，那真不知伊于胡底，这个社会什么时候还能从本世纪以来的痞子化深渊挣脱出来？文化讨论持续了20年，却始终回避这个民族文化源头的痞子成分有十分强大的复制机能，回避现实生活中活生生的文化现象，这样的文化讨论本身就有点可疑。

知识界在亢奋与虚脱时，反复复制对方，说明这一个世纪以来知识界自己积累的精神资源何等薄弱？真有一种跳不出如来佛手心的感觉，痞子都成如来佛了！我看着这十年这样走过，终于读懂了100年20世纪史，我真正理解鲁迅，同情鲁迅，是在这些年。理解他，不一定重新走他的路，但是我理解鲁迅内心的黑暗，感同身受，实在是太晚了。我摆脱不了鲁迅的内心感受，却想追随胡适的路标，我也知道这样下去不行，内心世界矛盾，生命逻辑不内洽。

我在理智上知道胡适的选择比鲁迅正确，最近读到摩罗的文章，说那个世界的黑暗对鲁迅的伤害，是成功了。摩罗说清了我模模糊糊的感受，我对这个年轻人真是佩服。但在切身感受上，我内心中实在去不掉鲁迅的黑暗，鲁迅的"鬼气"。我的悲观，失望，有时乃至绝望，就在这里。

这是个令人窒息的话题。翻过这一页，换个话题吧？

自由派与自由主义者

李：从自由主义知识分子本身来讲，他们的性格的平和、宽容，像朱光潜、萧乾这样理论上比较明确的自由主义者，文章的风格和做人也都很平和。性格与思想的关系这种东西划分起来很难，从自由主义理论来谈和文人处世的风格来谈是有所不同的，像胡适风格偏向恬淡，而不是强烈，由于个人性格不同表现出对自由主义程度的方式也应有区别吧？

朱：我把他们称作自由派和自由主义知识分子，两者之间是有差别的。

你提到作为一个自由主义知识分子是否应该像朱光潜、胡适那样更宽容、平和些，一般说有自由主义倾向的知识分子在性格上是比较温和的。这个问题可大可小。如果从小处来说，在自由主义知识分子中有两种性格，一种性格像朱光潜、萧乾、沈从文这样的人，战斗性不是很强，包容性强。另外一种，在现实生活中战斗性就强，而包容性不强，比如我们不太熟悉的殷海光，他激烈的性格在言行中也可以看出，自由主义这两种性格在60年代发生了激烈的冲突。当胡适又一次谈宽容的时候，殷海光就写了一篇尖锐的文章表示不同看法，说胡适当自由主义分子刚刚起来批判的时候，你就谈宽容，这种说法是不正确的，宽容是有特定的对象的，宽容是指权势者而言的，应该给蒋介石、国民党他们听，要他们宽容

知识分子，而不应当对知识分子谈宽容，宽容专制制度。所以我们说自由主义知识分子性格时，可能看到有两种性格，这是一个可小的说法。可大的说法，我是把这类知识分子分为两种，一种称自由派，一种称自由主义知识分子，自由派是感性的，感情上与生活经历上与英美东西有天然的联系，他们更多不是表现在学理上的逻辑要求，而是表现在待人接物、日常生活上有一种自由化的倾向。还有一种自由主义知识分子，首先要求他对自由主义理论结果有一个贯通的自觉，在日常生活中又能把理念变为社会实践。如果用这个标准分，朱光潜、沈从文、包括闻一多等是自由派知识分子，不应用自由主义学理来要求，但同时也不能因为他们有自由化倾向，就说他们是自由主义知识分子，这是应该小心使用的概念。

李：过去常常习惯于为了强调一种思想、理论，把与它相近的东西算在一起，这是非常要命的。

朱：自由主义知识分子不但有自由派的感性特征，他还应有更鲜明、更自觉的理性思考。

李：实际上他有一个明确的政治观念、政治理想。

朱：而且作为自由主义者，他对文化、个人伦理，对经济结果的看法应该是一贯的。

李：有意识地运用自由主义理论指导自己的生活、言论。

朱：这样一种区分如能成立，我就会说在100多年的时间里，中国的自由派多，自由主义知识分子少。

李：这跟中国的思想家少，真正意义上的思想家更少差不多。

朱：亢奋来得快，虚脱来得也快。这跟自由派太多，而自由主义知识分子太少有关系。自由主义知识分子应该是当别人亢奋时，他比别人低两度，当别人虚脱时，他又高两度。我在《读书》杂志的一篇文章中，曾把这种态度总结为八个字：见好就收，见坏就上。

李：始终是比较冷静。

朱:而且是长期的思想准备,要有韧性,不要任性,不追求一时的审美快感。文学化的审美快感害死人!前面说的过度亢奋和过度超脱,以及最近两年新左派思潮又亢奋起来,可以说都与文学审美快感有关。

李:不过从50年代起,自由主义知识分子基本上是没有的,那你是如何看待近年突然出现的对顾准的重新认识,包括你写到的王小波、陈寅恪等人?

朱:沉默从1957年开始。1957年那一批知识分子之后,前50年的传统被中断了,有的是肉体消失了,有的是永远被禁止发出声音,以后四五十年是自由主义知识分子重新产生的过程。当他们走完自发阶段,蓦然回首,才发现他们和中国既有的自由主义传统,在逻辑上有继承关系,但是在历史上却是一个空白,这就决定了中国后50年自由主义发生,一是很困难,二是数量非常少。经过自由派知识分子十个变一个这样的自我淘洗、自我升华,能走出这样一段曲折路程的人实在是太少了,以至于后来由亢奋到虚脱,从虚脱再到亢奋,这本身就意味着中国大部分知识分子停留在自由派阶段,而没有上升到自由主义的学理模式。

到了90年代,随着知识分子的分化,一部分人大体完成了从自由派到自由主义的质变过程,在这个过程中,一个阶段是80年代,一个是90年代。80年代从自由派到自由主义的演变,本身处在一个低级状态,导致了整个80年代自由主义知识分子没有公开发言。如果有,他们是假借其他理论体系符号发言的,比如说自由主义知识分子在学理上与马克思主义的异化论,应该是两回事。但是在80年代,可以看到很多自由派知识分子认同异化的,认同法兰克福学派的,包括我自己。我80年代发表在《读书》杂志上的一些文章,就有这个痕迹。如果说,80年代是用别人的理论说自己想说的话,那么90年代就是要争取独立发言,在此之前要有一个很自然的挤出门缝的过程,这个过程一是用顾准的语言来说话,

你是否注意到顾准晚期的语言不同于我们80年代的话语？他是一个清醒的、自觉的自由主义者。第二个就是王小波，我个人认为，作为一个作家，他在对英美和法国路线上的认识是够清醒了，他在低调中充满了反讽，充满了英、美自由主义的怀疑论的色彩，只不过他没有写过政论文，他写的那些杂文中，可以看出他的认识程度与一般的自由派是不一样的，而且王小波的东西与王朔不一样，王朔是冷嘲，而王小波是热讽。如果用王小波的东西批判我们刚刚说的那个意识形态，是站起来的批判者要比被批判的东西高，而不是矮下去。

谈到陈寅恪，我对王焱的论文有一个保留，我觉得他论证陈是否具有清醒的自由主义学理立场时论证不充分，陈到底是自由派成分多还是自由主义成分多，这是一个关键问题，还有讨论的余地。我个人认为他有一些自由派成分。不过有一个可喜的现象，是王焱在论证陈时，这个论证者比被论证者更清醒些。

李：陈的"自由之精神，独立之思想"提出的背景是否与中国传统的士大夫精神有关？

朱："独立之精神，自由之思想"可以被自由主义接受，也可以被自由派、封建士大夫、甚至老庄思想接受，所以，问题不在于有多少人引用，而在于在什么背景上引用。

李：用自由主义或自由派也很难把中国大部分知识分子概括进去，包括1957年的大鸣大放，恐怕更多的是老知识分子受到"五四"以后自由思考的惯性的影响。还有一些年轻人，是受他们的老师的影响而发表见解的。

朱：而且被打成右派的还有不少真正的马克思主义者，所以不能一概而论。

李：包括80年代的新启蒙，也不是出自自由主义的思想体系，但是他们直到90年代仍发挥着社会批判的作用。

朱：当我作自由派和自由主义划分的时候并不是一种关门的

倾向，我只是用它来解释为什么中国每当有大规模社会动员时，街上挤满了知识分子，文学化的亢奋过去之后，剩下来的人为什么又那么少。我用这个概念并不是来划地为限，说什么只有你们几个人有水准可以够格发言，其他不可以。不是这样，自由主义知识分子不光要团结紧贴自己的自由派，还要团结外围一点的文化保守主义者，他们有自由主义倾向同时也有封建士大夫的倾向，这样的人应成为思想朋友。这不仅是自由主义知识分子的一个社会策略，也是一个学理规律。作一个自由主义者，在文化上应该是一个天然的传统主义者，既然在文化上是一个传统主义者而不是革命主义者，那么在文化上你就没有理由排斥持保守立场的知识分子，在这一点上，我们得批判胡适和严复，他们一上来就搞中西文化对比，就说凡持文化传统主义态度的全是保守派。

李：你是说那时胡适并不是一个清醒的自由主义者？

朱：至少对他的文化立场我有保留。

李：读英美自由主义理论的书，感觉到自由主义理论的主要观点是，传统的循序渐进中发生一个新因素，在原有的土地上长出新的庄稼。

朱：对。对于本民族的东西，不应该采取一概戕杀的态度。自由主义要求政治层面的宪政法治，经济层面的市场经济，伦理层面的个人主义者。只有在伦理层面才与中国传统文化可能发生正面冲突，因为中国传统文化中很少涉及个人因素，但如在这个层面上有所冲突的话，也没有理由把它扩大为对整个民族文化全盘否定。你可以就事论事，这一层面上你觉得批评，你尽可以批评，如果扩大为对整个传统的全盘否定，这是没有理由的。

李：那么“五四”时代胡适是否很快地意识到这个问题？

朱：没有，他一直到老死还在说全盘西化。以至他去世时，有人说是被徐复观气死的，因为在此之前，他在“中科院”的一个酒会上，举起酒杯来还是在说我看不出来我们本民族文化有什么积极

的东西，我们应全心全意地向西方学习。之后，徐复观在《民主评论》上发表一篇十分尖锐的文章，几乎骂胡适是文化汉奸，这对胡适刺激很大。徐复观是我很佩服的一个人，持文化保守主义立场的新儒家中，我最敬重的是他。但是，徐复观对胡适那样粗暴的说法，我首先就不赞成。

李：对于鲁迅你怎么看？前不久看到余杰的一篇文章，他评论一本书，提出鲁迅是一个伟大的自由主义者，说书中不该不把他放进去。

朱：我对鲁迅的复杂感受，前面已经提到。鲁迅的战斗性、对权势的斗争态度，与自由主义者在恶劣的环境下应有态度是吻合的，甚至比一些自由主义者表现得还很激烈。但是鲁迅是不是一个完整的自由主义者，我先是要打一个问号的。

李：鲁迅的思想丰富性已经超越了某一种思想界定，过去用马克思主义者来概括他不行，现在用自由主义者来概括恐怕也不行，他的思想与自由主义者的，正如大圈里套小圈一样，他的伟大正在于此。

朱：两个圆有一部分重合，但是他们并不是同心。鲁迅恐怕不能算一个自由主义者，自由主义要求的代议制，鲁迅并不曾谈到，他思想中带有一点无政府主义倾向，他的所有的社会批判没有明确地提出一个社会建构的理念，他批判这个不好，那个不好，但是你认为健康的社会架构是什么，他没有谈到。鲁迅在个人主义的伦理方面，跟自由主义吻合得比较多一些，他在彻底的自由主义、彻底的个性解放方面有自由主义倾向，但并不是自由主义知识分子，不然，他就不会加入左联。此外，非常重要的一点是，鲁迅思想有很浓厚的日本背景，本世纪初，法、俄革命思潮是从日本转船进来的，而那一时期，正是鲁迅在日本留学世界观形成时期。我还有一个看法，不知你是否同意，中国文化人对鲁迅有浓厚情结，首先是与环境有关，其次也与他们的阅读范围被禁闭在一个较小范围

有关？鲁迅之所以成为一个孤峰，是否与视野中其他山峰迟迟不得进入有关？但并不能因为这些，就可以轻薄鲁迅。在30年代20年代，鲁迅衬托出自由主义知识分子前辈的许多苍白之处，这是应该尊敬的。但是从学理上定位，鲁迅不应该定位于自由主义者。我觉得他对人生看透了，有一种绝望感，有存在主义倾向。

李：鲁迅对经济问题基本上没有谈过，对社会结构和市场运作也没有谈过，但是鲁迅至少在一个方面与自由主义知识分子比较吻合的，就是一直处于政府之外，他是在民间的地位上发挥自己的作用的。

朱：是自由派知识分子。

李：自由派的民间批判家。

朱：但你说他是自由主义知识分子，你得拿出有说服力的学理根据，他的政治理念是什么，他的经济理念是什么、伦理观念是什么，都得说清楚，我说他不是自由主义知识分子的时候，我并不是贬他，而是不能简单地把他贴上自由主义的标签。不过，他是一个非常特殊的个例。

李：我现在很担心，一谈自由主义，就很容易用自由主义乱贴一切，这是我们过去理论、讨论很容易犯的错误，一说后现代，就什么都是后现代，一说自由主义，就什么都是自由主义，或者是新左派什么的。每个人尤其是知识分子都有他比较独特的特点，这些特点可能在某些表现形态上符合某些概念，但也有不符合的地方，很重要的一点就是我们要看出它有吻合的一面，同时也要看到有区别的一面。

朱：作为一个自由主义知识分子，他应对自己的学理逻辑内涵严格要求，你不能在政治上要自由主义，在经济上要社会民主主义，但是在看待外界的时候，自由主义在任何时候首先要求的是自由，其次才是主义。

李：秦晖在一篇文章中也谈到这个问题，自由是人类史上几千

年形成的东西，你没有自由就没有主义，首先要保证自由，然后才能讨论主义。

朱：主义是对自己的学理要求，而不是对人的强迫，对一个人从大自由判断他是要自由的，还是要专制的，如果是要自由的，管他是什么主义，这个人都可能成为你的朋友。

李：我刚出了一本《人在漩涡——黄苗子和郁风》，这两位传主可以归结为自由派知识分子。在中国有这样一类知识分子，他们喜欢无拘无束地生活，哪怕生活再艰难，他也要随着性情生活，要哭就哭，要笑就笑，看到现实中不好的东西该批评就批评。过去包括艺术家在内的这种自愿结合的小团体、小派别也好，沙龙也好，是比较自然的现象，而后来这种东西就渐渐地被排斥了。反胡风事件后，这些流派更被否定了。否定以后，文人的本性被阉割了，本能的东西被扼杀了。黄苗子郁风他们这批人不少人被打成了右派，直到80年代才重新聚合在一起。我写他们的传就想表达这样一个意思，即，任何一个社会，都应该允许不同知识分子的不同的声音存在，允许每个人按照自己的性情和意愿生存，不能强求，更不能扼杀。

朱：是的，如果要求社会每个成员是百分之百的自由主义者的话，这个人不一定是自由主义者，他可能是自由主义的专制主义者，自由主义要求各种人以他认为合适的方式存在，要实现这样的社会，目前来说只能走宪政民主和市场经济的路。这两个东西实现后，社会成员中还会有很多人不是自由主义者，所以在自由主义理想没有实现时，就先摆出一个主义在前自由在后，这是很荒唐的。

李：实际上这种方式和以前思维模式一样。严格来讲，自由主义在中国我看主要是知识分子的一种人格态度。

朱：一种生活方式，一种倾向，一种情调，都行。还是那句话，先有自由，后有主义，以防止在自诩为自由主义者的朋友中形成一

种教条化的倾向。

李：当你认为你的主张正确就要强迫别人接受时，这本身就是一种专制主义的做法。

朱：当年法国革命就是这样的，因为我代表道德，所以你必须接受，你不接受，我强迫你接受，这是没有道理的。所以有机会，我看还是应该说说自由主义中自由和主义的关系。

李：自由和主义的关系我觉得你谈得很好，自由是符合人的本性的东西，这就是自由派知识分子到底寻求一种什么样的生存方式，这种生存方式使他很容易有天然的自由倾向，像萧乾，在英国呆了7年，二战时，英国进行新闻检查，遭到英国一些知识分子的反对，萧乾发回新闻，报道这些情况，认为即使在战争的情况下也不能妨碍自由，这恰恰是英、美式的民主和德国法西斯的区别，萧乾那时看问题比较敏感。

朱：在50年前即使用比较严格的标准来衡量，他也应是一个自由主义者。

李：他在理论上研究过这些，且他认识像拉斯基这些人在英国是比较有影响的政治家，而且萧乾本人的议政的愿望比较强烈，并希望能够影响中国道路。

朱：这是比较健康的。

李：到80年代后，凡是过去思想有一定深度的人觉醒得就比较快，而且文章有一定分量，比如萧乾、巴金，80年代之后写了很多文章，实际和他们早年的思想有连贯性的。

朱：早年的东西复活了。

李：你对钱钟书怎么看？

朱：我最近看到李慎之先生写的一篇纪念钱先生的文章，我发现钱在内心很明白。过去我对他有误解。发生了那么触目惊心的事，他为什么就是沉默呢，是不是太世故了？而李先生的这篇文章披露了他十年前的心迹："星星未熄焚余火，寸寸难燃溺后灰。"一

个知识分子在经历了那么多事之后能保持这样的明白就行了，你还能要求他们怎样？不能对他太苛刻了，他内心的信念没有变，在可能助纣为虐的关键时刻，没有投下那块石头，这就可以了。我对他是肯定的，至于他的文学成就，我没有发言权。

李：从思想史来看对于新儒学的大师，包括冯友兰和熊十力这样的人你是怎么看的？

朱：抱一个同情理解。力求理解，但不赞成。不赞成的是，社会现实生活已经融入了全球化的现代化过程，过去的儒家文化作为一种典籍，存在于文本里面，他们提出外圣开内王，从冯友兰到杜维明都是这样，有一种观念工程论的痕迹。所谓观念工程论是文化决定论在操作层面说法：文化资源类似矿物资源，可以像开掘矿山一样通过学者开掘出来。新的生活是生活本身所创造的，而不是你开掘哪几本书、不开掘哪几本书创造的。所谓"开"字，本来是比喻的说法，用多了，真好像文化是少数圣贤从那里"开"出来的。今天看一看中国人的现实，除了语言、吃饭的筷子，衣食住行，哪一点都是大大西化，而语言中包含着的那种感情方式、内心独白等也是大大地西化了。这时靠复活孔子、孟子先秦的儒家典籍来"开"出一个新的东西，首先在现实层面难以说服我。

李：东亚金融危机爆发后，对新儒家理论显然是一个打击。

朱：此前他们解释东亚的经济奇迹，是从文化上立论，认为是东亚社会生活中的儒家因素导致了经济奇迹，这种说法有文化决定论痕迹。我后来批评文化决定论，就有这方面的原因。我觉得他们的理论预设不对，他们认为西方的制度建立在西方特有的文化上，所以认为西方的成功是一个地方经验，一个地方的特殊现象，而不是普世现象。实际上，西方人在论证西方问题上，好多学者并不是论证西方制度建立在文化惟一决定论这种连锁的关系上，它不是一种被文化决定的产物。西方制度之所以能够成功，无论经济层面的市场制，还是政治层面的代议制，如果从精神层面

说，是建立在人性基础上。市场经济是建立在人性追求物质欲望，代议制是建立在人天然地追求更大的权利，权力必然要腐蚀人这一预设上。对于权力的监督问题并不是建立在地区性的文化决定关系，而是建立在普遍性的人性的判断上。地不分南北，时不分古今，人性从周口店到今天，改变是不大的，它有一定的恒定性，即情同此理，人同此心，用钱钟书的话说："东海西海，心理攸同；南学北学，道术未裂"，西方能够建立的制度我们同样能建立，它与文化有联系，但不是决定论关系。像胡适他们是把西方好的制度看成是文化的产物，要在中国建立这种制度，就必须釜底抽薪，换上一个新的文化原料，才能有上面新的东西，这是文化决定论；而新儒家则反过来，认为只有从中国文化里向外开，才能建立那一制度，也是文化决定论。一个是从外向里打，一个是从里往外开，双方共享一个文化决定论。

李：你认为重要的还是改变经济结构？

朱：是的，改变经济结构、改变政治结构，还要改变社会进步的方式。社会进步不能从广场起步，而应从法庭起步。英美的社会进步不是从广场上闹出来的，而是在法庭上挑战、失败、再挑战、直至法律不断完善，是贴着地面走出来的。你读英美社会进步史，几乎是一部法庭辩论史，案例积累史。中国人和法国人的社会进步模式，则是广场啸聚史，从广场烈士到厨房犬儒，一步之隔，见好就上，见坏就收；几乎是一部烈士与犬儒，广场与厨房交替出现史，广场直通厨房，厨房直通广场，走不到法庭上去。孙中山当年从海外回来，带回一本小册子《议事规则》，要找人翻译，说当务之急要让中国人学会怎么开会，怎么提出议案。可惜，人们只知道孙中山是孙大炮，不知道他还有那样一个苦口婆心，为中国人没有议事规则而发愁。

中国知识分子有一个大毛病，在社会制度建设上缺少耐性，缺少技术上的耐烦心理，一遇到障碍就凌空飞起，一夜之间达到完

美,然后返下来统摄地下全部经验世界。胡适1917年从美国回国雄心勃勃,想在中国搞他的议会政治,可是在横滨换船的时候,看到一份中国的报纸,报道张勋复辟,突然就灰心丧气了,认为打倒帝制以后,还能复辟,这个国家的人性不变,打倒帝制有什么用?并下决心,20年不谈政治,从教育做起。把教育看成一个决定性的东西,实际上是他对具体制度层面建设上的艰巨性的一个逃避。美国独立战争以后,争取到独立权,当时美国的知识分子幸亏没有参与1787年宪法的制定,当然他们也存在法国、俄国、中国意义上的文人型知识分子。我看了一下参与宪法制定的55个代表的职业身份和经济背景,没有一个是我们所熟悉的那种文人,这真是美国的幸运!他们是律师、农场垦殖主、银行家等等,他们不是设想建设一个新文化才能去建设一个新制度,而是根据利益权衡,锱铢必较,甚至众议院和参议院的名额分配都是在技术层面讨价还价妥协的结果。那时美国人识字率比中国辛亥革命时还低,如果先让美国人达到高中水平再谈宪法,那恐怕就没有1787年的宪法了,因此不要把文化当做矿山,希望在里面开掘出一个政治制度和经济制度。

美国1787年的建国理想,基本奠定了他们后来200年的社会进步模式。现在知道《独立宣言》的人已经很多了,文人甚至一些技术官僚也能当堂背诵《独立宣言》的前几句序言,博得众多掌声。但是问他美国社会的内在矛盾,以及解决这些矛盾的进步模式,是柏拉图,还是亚里士多德,是从法庭走向进步,还是从广场走向进步,抑或是广场与厨房交替复制,反复放大,则不甚了了。当然,这一社会进步模式的动力,也不仅仅是一个利益机制,还有一个美国建国初的宗教动力,从"五月花号"上带下来的宗教动力,关键是如何估量宗教这一文化因素在综合动力中的分量,但是这就牵涉到一个更大的话题,我们下次再谈?

（本文根据1999年与李辉谈话录音整理，全文初次发表于李辉、应红编著《世纪之问——来自知识界的声音》大象出版社1999年4月版）

与友人书

学勤：

收到来信，引我想了好些事。此刻无法尽言，只稍稍表达一点感触。你提到对学院写作方式已感不耐，我颇能了解。前次你传文章给我，当时心里一动，想到你的笔法写学术文章似乎可惜了。这次你来信，似乎验证了我的感觉。时代加了限制，逼你必须以学者身份发言，可你会对雷震、殷海光有浓厚的兴趣，超过对哈耶克、罗尔斯的兴趣，由此也可以看出点头绪。

伯林的文章吸引我，特别是思想史的文章，原因可能也正是你所言，他以思想为关怀，而不是学究的史学。你写卢梭等辈，岂不也是同样情怀吗？消极自由等等，其实精彩处也在于联系到伯林的时代关怀，脱了这个脉络，成为一般性的政治概念，意思就不大了。所以政治哲学家一上手，这个主题就变得意思寡然。

你去安徽有何观感收获？准备写东西吗？我有预感，这种题目你如果写出来，会比抽象谈自由主义有大得多的力量与开拓力。真想跟你谈谈这方面的问题。作为朋友，我希望知道你的初步想法。

保持联络。

Q:

从我踏入学院门槛第一天起，矛盾就开始。我是抱着求思想而不是求功名的想法进入学术界的，但是一踏进这一门槛，即发现与整体气氛不合，时时有出界的冲动。到今天，十几年过去了，却还有恨不得回到零度状态，再作选择的彷徨。我的这种苦恼，在那篇《思想史上的失踪者》文章内有流露，我送你的第二本文集《被批评与被遗忘的》中有载。这一次再转一篇最近写的文革读书记，这两篇文章合起来看，大致能看出我被时代限制的痛苦。

我到××去私访，也有类似原因。我两次去哈佛，听各种人物谈中国大陆的变动，总觉得是在画鬼，不是画人，而历来是画鬼容易画人难。中国目前的变动，是现在已见的各种分析模式难以覆盖的。我从哈佛回来，看同代人忙于与国际学术界接轨，内心更感不耐。此前有一个读者，看到我的那篇《思想史上的失踪者》，文中有寻人启示一则，居然到上海来找我。他是从低层干起的，对大陆社会的上下层积累有丰富的感性体会。我从哈佛回来，他来电话，要我到乡村去看看。我就在某一天的下午，突然决定走出书斋，挤上春节前夕拥挤不堪的火车，到他那里去了。第一天看的是农村，一个乡村选举的典型村落，听乡民讲村民选举的缘起。第二天回到市区，与国营企业的厂长座谈，听到不少真言。第三天更有意思，与当地商会的私营企业家座谈，与这些民间老板交朋友，听他们的想法，与前一天国营企业的厂长所论相映成趣。

我真没有想到你也会对我的乡村之行有这么大的兴趣，如果你愿意，我当然欢迎你也来关心这一课题，下次来，我一定带你去，见见那些在地面上行走的人。

但没想到我随便几句话，竟勾起你如此强烈共鸣。民族大不幸，使我们从多么不同的两极走来，却因为相同的气质，竟然使我们在心灵的这一处交遇。我从市区搬迁至郊区，基本谢绝泛泛社交，闭门谢客，开卷有益，有时也无益。如殷先生所言，“锻炼隔离

的智慧"。但是想到在海峡彼岸，有知我者在，孤单中也平添几分温暖。

学勤　1999.3.10

Q：

北约轰炸南联盟，这边知识界和大学生普遍咒骂美国，感情激烈。眼见得他们在反对美国政府行为时，连原来的民主、自由价值观也随之抛弃，不禁联想起"五四"初期大陆知识界受巴黎和会刺激，在正当表示对强权外交抗议的同时，突然弃英美亲苏俄，由此发生本世纪知识分子的第一次大规模左倾运动。第二次大规模左倾运动是40年代中期，因受社会不公之刺激，又一次倒向左倾思潮。那两次左倾造成的祸害，历历在目，至今还没有摆脱。想不到我自己活着时，还要看到一次。前年起，我对此有预感，但到今年，溃疡面如此扩大，着实担忧。我最怕的是在现实中重逢历史，不幸又看到历史锋利的刀刃，不声不响地暗中逼近。

你那里是否有赫尔岑《往事与随想》？可以读读。在理念上，我与赫尔岑的革命民主主义渐行渐远，但在感情上，尤其对历史幽暗的恐惧，却越来越感亲近。我曾说，人们只抱怨政治的残酷，却没有想过，在政治残酷的底下，是历史的黑暗。

学勤　1999.4.2

学勤：

美国攻击南联盟的事，我也很气愤。我不是支持塞尔维亚或支持科索沃，我只是觉得美国(加上北约)的道德优越感愈来愈重、霸气越来越重，因为世界真的没有人能与他对峙了。美国两度打

伊拉克,我毫无所爱于萨达姆,可是我也觉得美国真是欺负人。其实许多问题美国都是始作俑者。这些历史过程和现实强权政治的丑恶,我无法对你作详细的报道。我不是专家,可是我看到许多批评的文字,足以证明美国的做法问题极多。

你的忧虑我很了解。可是我觉得,把美国与自由与民主的理想区分开来,是有必要的。美国没有资格因为制度体现了我们很多理想,就裹胁我们去认同它所为的一切。当初(反)越战就是个值得回味的例子。我尤其不相信美国是为了人权、自由等等理想决定它的政策的。

你可能觉得我还是有点左;这我无法否认。可是这不代表我认同所有以左自许的政权,只代表左的立场里也包含一些值得坚持的价值。根据这些价值,我们反而看出以左自许的政权该受到什么批评。

这些话一时说不清楚,有机会再多讨论,也许会使我们有些新的发现:政治理念与现实的紧张,好像折磨东西方知识分子已经很久了。

赫尔岑的《往事与回想》,去年由北京朋友寄赠一套,由于忙,我看了一点就放下了,可是视若至宝,至今放在案头。你似乎花了不少功夫读它,何不写点书后?

今年9月见面,真要好好聊聊。我可能要明年才能有办法去大陆。下次去,多凑点钱、多分点时间,我们到乡下去走走,可能可以听你最切实的分析。

Q

Q:

来信收悉。有些话几乎是我上封信中来不及说的,而你说的

比我更准确。比如，你说“美国没有理由因为它的制度凝结了一些我们的理想，就裹胁我们必须认同它的外交霸权行为”，就很到位。

你说“把美国的制度和它所代表的民主、自由理想区别开来是有必要的”，我上次就想说这一句。这一点至关重要。这里如能改成“政府行为”，是否更好一点？我对美国的这一届政府行为很不看好。弹劾案进行时，我其实很盼望看到克林顿下台。冷战结束后，居然是克林顿执政，实在是世界之大不幸。我看不出这个人对冷战结束后的世界局势有像样的估计。

左派和右派都可能在这一问题上犯错误。左派的错误是因为此前把民主理想拴在美国的制度、甚至美国的政府行为上，一旦发现他们也有具体的国家利益，于是大失所望，掉头而去。大陆知识界两次发生大规模左倾化，一次是“五四”后期，一次是40年代中期，都与这一认知模式有关。右派容易犯的错误，也是把他们的民主理想全部拴死在美国政府行为上，只是跟着这架莽撞的战车跑，死不认错。不仅美国政府容易犯错，英国又何尝不是如此？我觉得一个自由主义者在今天，完全可以在坚持既定价值的同时，理直气壮地反对西方政府的战争行为，反过来也是这样。在自由主义历史上，罗素因为反对英国加入第一次世界大战，而被英国政府逮捕入狱，就是一个很好的例子。

从历史这头说，我对美国政府的外交能力始终不抱好感。中国内战、越战都是我们这一代亲受其害的经历，它甚至不是毛泽东的对手。跟这个国家的历史一样，太年轻，也太幼稚，再加一点志得意满。我两次去美国，私下有一个观察：苏东社会主义阵营崩溃，是因为美国和平演变战略的成功，还是苏东自己的内部变化？我的初步感觉，似乎不是前者，而是后者。换句话说，美国是意外地拣了一个便宜。但他们却认为是自己的成功，冷战结束后毫无像样的检讨，在世界上由着一个三流总统胡闹。历史给了美国十年，却看不到他们有全盘的世界局势考量。历史是没有理性的。

到目前为止，对美国政府构成挑战的是三种力量，二战前的日本、德国，二战后的苏俄，却都是邪恶的力量。由邪恶的力量挑战美国，而且又都失败，实是美国的不幸。

我对美国的社会和普通民众抱有好感，但也不是没有忧虑。1996年在哈佛，我曾经与×××谈到这一问题。那次我和他谈到美国的领导地位和内在忧虑，他说了一句话，至今印象深刻，他担心美国出现中心空洞化，那将对世界历史造成灾难性影响。我给学生讲自由与专制的对峙历史，有机会就讲这一观点：自由对专制的对峙，历史上有两次，一次是雅典对峙斯巴达、马其顿，一次是美国对峙苏联，古代世界那一次是以自由失败告终，现代世界这一次是以自由侥幸险胜暂告段落。自由并不是必然胜利的，从概率上说，它的失败可能比对方更大。我的历史观总有挥之不去的悲观成分，与这一点密切相关。人这样的生物，能不能始终守得住自由，这是对人的过高要求，近乎对神的要求，我始终不敢乐观。

你说你有点左，其实我上次在那里就有感觉。我自己在内心深处也是有这些东西。1989年冬天我在电视上看着苏联降旗，百感交集，甚至黯然神伤。此前我等这一历史变动不是没有预感，但一旦看到它降旗，却又感到撕裂了我内心最柔软的一块东西。我甚至与这里的一个朋友说过："我之所以在与新左派论争时狠不下心说厉害话，是因为我年轻时也左过，难道只许我自己年轻时左，不允许别人在年青时也左一次？"如果没有这一点东西，也许我们不会有共鸣。一个一开始就是从右起步的人，我可能佩服他，但很难与他交朋友。不同的是，60年代你们向往我们，我们却在突围，向往你们，打听你们在想些什么。今天也有一点这样。民主架构初步建成与否，对生活在那一社会中的知识分子内心忧虑向哪一个方向倾斜，是有巨大影响的。我比较担心的是，由于对西方政府行为的正当抗议，而放松对旧体制的警惕，甚至因此而走向对后者的认同。我在美国与诸多大陆留学生交往，多半有这个问题，留下

印象都不愉快。我曾说,那是个留学生 CHINATOWN。

这一认知陷阱,对从小受集权教育后来又总是被民族主义裹挟的大陆知识分子来说,特别有诱惑力。你说过的大陆知识分子多半有"中原心态",就和这一认知陷阱有关系。

学勤　1999.4.4

网上笔记

题解:

5月在中国总不平静。今年的"五四"80周年恰逢科索沃危机发生,网上通信和意见交换直线上升。我们四个人有两个国籍,横跨大洋两岸,都是民间人士,却也忧心如焚,"函电"交驰。有编辑朋友认为这些东西有发表价值,对缓解目前局势或许能贡献一点历史认识和现实分析。我们则认为,既是《思想笔记》,就应该不加润饰,尽可能保持这些文字在第一时间的原始面貌。现征得这三位作者的同意发表如下,文字无改动,仅作时间顺序编排,以方便读者阅读。

老麦:全名为 Barrett L. McCormick,我们的同代人,只是国籍不一,现为美国马凯大学教授,经常来大陆。他的汉语是80年代在南京大学读研究生时学的,口语学得更好一些。导师胡福明,"实践是检验真理的唯一标准"作者之一。老麦平时 email 通信直接用英文,这一时期的来信却夹有他自己的汉语翻译,读来别有意味。

老萧:即萧功秦,上海师范大学历史系教授,新权威主义著名倡议者。他和我因此而发生激烈争辩,现在也不能说完全统一认识。私人友情却并未受影响,互称对方为"吾敌吾友"。此次危机发生,俩人观点却十分一致,他在电话中听说老麦的信,很感兴趣,要我在 email 上转发给他。他收到后,在课堂上给学生念了这封信,以证明美国人不全是妖魔。他本人其实与老麦也认识,他们是南京大学的老校友。此后他给老麦直接写信,本文最后以他给老麦的信结束。

刘擎:赴美留学生,上海人,念硕士时老麦为其导师。现已离开老麦所在的学校,为美国明尼苏达大学博士候选人。

老朱:即编者本人,上海大学文学院教授。"'五四'以来的两个精神'病灶'"一稿,5月4日当天曾在香港《明报》摘要发表,全文第一次发表,这里是第一次。文责自负,但也应该感谢编辑提供版面。

朱学勤　1999年5月19日

笔记一:文稿

"五四"以来的两个精神"病灶"

今年是在科索沃危机中迎来"五四"80周年,又是本世纪最后一个"五四"纪念。部分知识分子和留学生在声讨北约的声浪中,出现反美反西方激烈情绪,与80年前那一代知识分子受巴黎和会、苏俄废约等外来刺激急剧转向左倾相比,十分相近。从深一处想,这两者之吻合,并不偶然,似有从"五四"以来就始终不能摆脱的某些思维惯性活跃其间。这就给今年的"五四"纪念挑出了一个题目,是否能摆脱以往的节庆气氛,沉下心来,平静反思80年来知识分子观念生活中的一些负面因素?将近一个世纪以来,"五四"被认为是中国现代知识分子的形成起点,每年都是从正面欢庆这一节日,却很少有人从反面沉思这一起点中蕴涵的消极成分。因此,能否有勇气反思这一节庆的负面阴影,可能是检验世纪之交的知识分子是否已经比80年前更为成熟的一个重要标志。

首先要强调的是,今天知识分子视为圭臬的"德先生"和"赛先

生"不是在"五四"时期提出的，而是属于"五四"前的新文化运动，而新文化运动与"五四"运动却有着明显的历史断裂。用一个强符号"五四运动"来统摄这两个貌合神离的历史时期，很不妥当。

新文化运动承洋务思潮、戊戌变法、辛亥革命而来。从上一个世纪中叶开始，中国人以英美为师，先器艺，后政制，终于把远东第一共和的近代宪政体制搭出了一个轮廓。至1915年新文化运动，提出"德先生"和"赛先生"，顺势而动，成绩斐然。但也不是没有缺点，比如说，过于强调精神文化作用，形成文化决定论，在打倒孔家店这一问题上留下了遗憾。不过，以英美为师融入近代民主潮流这一大方向，却健康发展，还没有逆转。新文化运动是两种思潮交汇而成。一是以胡适为代表的自由主义者，这一派人坚持从严复那里开辟出来的英美方向，坚守渐进理性，积寸为尺，小步快行；缺点在于不耐制度层面的艰苦积累，对于那个刚刚露出轮廓却沾染有过多污泥浊水的远东第一共和体制不屑一顾，认为那些污泥浊水由中国文化所决定，要从中国文化的总根子挖起，政治刷新才有基础。胡适在政治理念上是渐进派，但在文化理念上却是激进派，他立志20年不谈政治，要从百年树人做起，当然有受激于张勋复辟、政潮黑暗、国民冷漠这一面，应予以同情理解，其重视文化教育的苦心，即使在今天，也不能简单否定，但从思维方法说，认为世间有总根可寻，只有挖根改造才能开出崭新局面，已有一元论迹象，偏离了自由主义的经验论历史观。由此产生的文化决定论，遗患至本世纪80年代大陆新一代启蒙运动，还有遗迹可寻。更为麻烦的是，文化理念上的这一激进姿态，与另一类从不同方向上过来的思潮冲动发生了局部重叠，由此发生两派人的短期合作，同时也埋下了日后分道扬镳，新文化运动与"五四"之间出现历史断裂的隐患。

后一派人大多从日本来，政治思潮以陈独秀为代表，文化思潮以鲁迅为代表。当时的日本所起作用相当于中间港，向中国转舶

输入从法国、俄国过来的激进革命思潮。1900年留学生翻译卢梭《民约论》输入中国是在日本；1905年孙中山《民报》发刊词中提出“举政治革命、社会革命毕其功于一役”，是在日本；1907年刘师培在《天义报》上第一次翻译介绍“共产党宣言”也是在日本；1905年至1907年朱执信主持《民报》与梁启超发生论战，还是在日本。那次论战中，朱执信社会主义理论之自觉，比1919年李大钊与胡适发生“主义与问题”论战时的立场，有过之无不及；更有甚者，孙中山二次革命后成立“中华革命党”也是在日本，其密谋性质的组织方式与俄国列宁主义建党路线（所谓布尔什维克路线）不谋而合，后来援俄为师改造国民党，即有此前缘。陈独秀、鲁迅等饱吸日本空气，自然形成其全盘急进的革命理念，从他们的日、俄、法知识背景出发，要从根本上掀翻中国的老屋、铁屋，不满辛亥以后的舆情氛围，与从英美归来的胡适等人那一点文化决定论重叠在一起，同床异梦，短暂合作，这才是新文化运动。

1919年巴黎和会是新文化运动的结束，也是“五四”的开始。此后中国，以“五四”运动统称新文化运动和这一年五月四日之后的一段历史，两者之间的断裂被一个独断符号遮盖，新文化运动提出的“德先生”和“赛先生”，也被“五四”之后的民族主义浪潮裹胁而去。社会变迁从此折向另一方向，经济、文化、政治参照系从洋务运动以来的以英美为师，一变为“五四”以后的以俄为师，这是中国近代历史发生种种转折中最为严重的一次，称为天翻地覆，也不过分，可惜这一转折的严重意义至今还没有引起知识界应有注意。现在能够看出的是，这一变就是半个多世纪，直到“文革”结束，改革开始，中国大陆才从以俄为师之歧路旁出，回转以英美为师的老路，回归近代文明的主流。众人所说“摸着石头过河”，只是说明这一回转在主观认识上很不自觉，思想清理很不彻底，挤着推着摸着甚至是拉着走，这才有20年里种种回潮、漩涡与悲剧，可谓一步三回头。从1919年到1978年，曲折起转之间，“轰动”60年，整整一

个甲子，至少虚掷了三代人的血泪精华。

那一次近代中国转向歧途，起始于巴黎和会列强出卖山东权益于日本、苏俄突然宣布废止此前俄国政府与各国签定的所有条约。这是近代中国第一次左倾化浪潮的缘起。此后中国知识分子的大规模左倾化，还有一次，是在40年代中期。前一次左倾化是受激于外，抗议西方列强的外交密谋，后一次则是受激于内，抗议国民党政府腐败及其造成的社会不公。事后评议：当年之抗议，皆应抗议，确实理直气壮，但抗议以后出现的历史曲折，为何都为众人始料所不及？从知识分子认知模式这一头说，应该有一些教训。

第一，对社会不公的批判，能否分清两种批判立场？一是从自由主义立场出发，旗帜鲜明地批判主要是由权力而不是由市场造成的社会不公，同时维护自由经济的空间与宪政民主的渐进路径？二是从激进革命的立场出发，在批判社会不公的同时，将自由经济和宪政民主视为社会不公的老根，要连根拔除"西方资本主义的罪恶"？

第二，对自由民主的价值追求，是否应该超脱对国际外交的期待？这一点因为与今天科索沃危机知识界的反映直接有关。不妨多说几句。

苏俄片面终止前政府与各国的条约，其中对中国的欺骗与觊觎，已经为斯大林新沙皇行径证实，自不待言，即以西方民主国家而论，他们的外交活动既是其国家内部特定价值体系的外延，也有国家利益的具体盘算。如果不是这样，倒反而奇怪了。就东方国家追求民主自由的知识分子而言，不也是一样？"五四"那天，一代人上街游行，不就是因为自由民主的理想受到了民族感情、国家利益的冲击？总不能只允许自己有民族感情、国家利益，却不允许别人有这两样东西？因此，对西方民主国家的外交活动，该支持就得支持，该抗议就得抗议，其中最为关键的一点，是将自己的价值追求，不是拴系于西方政府的国家行为，而是定位于从西方历史中发

源的自由、民主传统，前者如水流转，朝是夕非，后者有普适价值，恒定不易。民主也罢，科学也罢，只听说哪一国、哪一地区发明了科学发展了民主，却没有听说过科学与民主只适用于哪一国、哪一地区。但是，"五四"一代人的迷误却发生在这里：先是将自己的民主自由价值追求拴系于西方某一国政府的贤人外交，如威尔逊的"公理战胜"，一旦发现对方在"公理战胜"下还有具体的外交盘算（或者确是贤人，却受制于内政外交的掣肘），立刻高呼上当受骗，不仅正当抗议此类外交运筹损害本民族利益，而且将此前的民主自由价值追求弃若敝帚，掉头而去，跌入另类价值体系的怀抱。这种把民主自由的希望寄托于西方政府行为、首脑外交的心态，从某种义上说，是把后者当洋皇上来崇拜。我们可以注意到，落后国家的前现代知识分子——"士"在国内政治生活中，总是把不患寡而患不均的社会公正，寄托于国内的"好皇帝"与相邻阶层——农民的"好皇帝主义"，一脉相承；当他们开始追求民主自由这些现代价值时，又把希望寄托于外，希望一个"洋皇帝"来解民于倒悬。区别只是在于，不患寡而患不均的老式理想冀望于国内的"土皇帝"，民主自由的新式理想则冀望于国外的"洋皇帝"，其实是同一个"好皇帝主义"的内外两面。把民主自由的理想冀望于国外"洋皇帝"是自己的错误，因为这一错误冀望没有实现，又背弃民主自由的理想，则是拿自己认知误区和"洋皇帝"外交密谋交织而成的混合型错误再一次惩罚自己，是错上加错。

上述教训中的错误认知，第一条是与民粹主义同根共长，第二条则与民族主义交相激荡。中国近代社会变迁之所以一波三折，国际地缘政治中日、俄为祸，横暴插人，当负主要责任，国民党政权抗战后的急剧腐败亦难辞其咎，不能全部归因于知识分子的观念选择。但从知识分子本身的反省来说，以俄为师标志的那股左倾力量，能够从政治思潮变化为思潮政治，挟政治之暴力，横行天下，确实有沉痛教训可寻。

民粹主义有两个历史来源，一是中国文化中的大同理想。中国近代知识分子的精神结构多半为两截，呈过渡期特征：上半截为政治自由主义，下半截为经济社会主义。下半身的思想资源，多半浸润于儒家《礼记·礼运》篇里的“天下为公”理想。这一农业社会的大同理想，使知识分子殊难理解市场经济的特殊结构，及其为民主宪政所提供的必要条件。所谓“十月革命一声炮响，给中国送来马列主义”，这个俄式社会主义在它的家乡就与上一世纪的俄国民粹主义难解难分，而中国人听到“一声炮响”，打中的恰好是自由知识分子的下半截：经济上的农业乌托邦，一个积累千年的巨大痒处，我称之为“千年巨痒”。社会主义的空想与农业乌托邦“千年巨痒”是有同构效应的，两者一拍即合，一代又一代人就跌倒在这一同构效应里。民粹主义还有一个历史来源，来自中国士农工商的前现代社会结构。一旦现代化起步，士农工商社会向工商社会演变，此前四民之首——士，多半不能适应这一社会转型，很容易与最为相邻的农民阶层发生相互扶持共同抵制的不平之鸣。不平之鸣多半还能占领道德抗议的制高点。民粹主义在近代中国，可以表现为“五四”前章太炎的文化复古，“五四”以后李大钊在天安门广场上的热烈演说——“庶民的胜利”，也可以表现为30年代流行于上海亭子间左联作家和酸涩文人的“怀乡小说”，还可以成为世纪末“后现代”新左派思潮的来源之一：内里追求与国际新潮学术接轨，外观则借用这一口号反社会不公在国内发生的道义激情。简单地论断新左派思潮就是民粹主义，当然是不准确的，至少是以偏概全，只看到其外观上的口号。但是，从民粹主义这一思想史的角度来看新左派的某些历史渊源，也不是没有一点意义。它能提醒人们某些符号一变再变，却变不脱中国知识分子从前现代的“士”蜕变不久，对社会结构转型的隔膜与不适应，老在那个“千年巨痒”上搔来挠去，剪不断，理还乱。新一代左派朋友在时间上距离李大钊等人甚远，在计划经济体制下出现的“新士”心态，与农业

社会晚期的士大夫心态也有所不同，不能简单归类，但是两者对现代市场经济的隔膜，尤其是对市场经济能给民主结构提供的必要条件(不是必要充分条件)，却是相同的。他们在计划体制下的学院生活中，从观念到观念，不了解什么，就非批判什么，这样的批判锋芒，是大墙内养出来的批判锋芒，与计划体制有着本人未必自觉却因为不自觉而更显偏执的内在联系。至于他们的解构符号，从法国后现代理论翻译而来，也并不新鲜。这一个世纪里，中国知识分子一些趋新骛奇的新潮理论，大多从法国进口，世纪初即已如此，并非自今日始。他们的形而上符号可能已经进入后现代，但他们形而下的生活阅历，毕竟在计划经济提供的学院生活中关闭太久。这样一种新出现的"上半截"与"下半截"脱离，对新左派思潮的形成，究竟有何影响，至今还没有得到应有注意。

民族主义来源于中国近代历史受尽外敌凌辱的集体记忆，但是它有两种表现形态。一是理性的民族主义，既能严守民族气节，又能与左倾排外划清界限。其最佳事例，是在"五卅"运动那种狂飙突进的方式之后，丁文江在谈判桌上据理力争，迫使英国当局放弃上海租界的领事裁判权。沉溺于国内意识形态教育而不知反刍的部分留学生，脚在彼岸海外，心在意识形态，大半是不会知道甚至是不愿了解这一类历史知识的。二是狂热的民族主义，借爱国而排外，借排外而媚上，百年内频频发作，至今没有得到清理。后者之肇祸，莫过于义和团扶清灭洋，以辛丑条约收场，民族危机跌入更深一重。此后中间一幕，是文化革命中火烧英国代办处，烈火熊熊，叠映出席卷世界的 1968 年左倾学生政治与扶清灭洋的荒诞联系。至本世纪末，在大陆特定政治环境中，终于出现"中国可以说不"那样的装腔作势，北大学生对克林顿提问时的拙劣姿态，以及此次科索沃危机发生，部分留学生放着在海外能看到的多元报道不说，却有意迎合大陆传媒的片面报道，提议成立"抗北援南军"、紧急呼吁朱镕基推迟访美等各种亢奋表演。

“五四”以来的历史教训当然还不止这些。事实上，胡适作为新文化运动的领袖人物，对“五四”冲击新文化运动后发生的历史转折，事后是有认识的。一方面，他肯定“五四”是“全国青年的大解放”，“经此轰动”，“方才有中山先生赞叹的‘思想界空前之大变动’”，另一方面，他坚持认为“五四”运动“实是一项历史性的政治干扰。它把一个文化运动转变成政治运动”。胡适这个说法还有几分文化决定论，可以继续批评，但政治变革以运动方式“轰动”前进则会误入歧途，这一点，却是很不容易得来的真切认识。与此相应的是，陈独秀在 1942 年去世前在江津时期的最后觉悟，如 1940 年 3 月至 9 月给西流的四封长信，也已经对新文化运动中他首倡的“德先生”如何恶变为“五四”以后苏俄式“民主暴政”，有了足够的反思。如果鲁迅活得足够长，天假其年，让他能看到以俄为师带来的全部后果，以他那样疾恶如仇的性格，多半不会自外于反思的行列。事实上，30 年代后期，他与周扬等人的冲突，已经出现端倪。遗憾的是，上述被称为“五四”领袖的思想人物对“五四”本身的反思，却有意无意地被遮蔽，人们继续以他们的名义，年年欢庆他们已经开始反思或厌弃的那些意识形态化的符号。

“庆父不死，鲁难不已”。这里说的“庆父”，当然不是指人，更不是指留学生整体。我相信也接触过留学生中沉默的大多数，他们以沉默保持着健全的理性，在沉默中观察一小部分人过于亢奋的表演。即使一些情绪上已经走向偏激的人，只要不是存心媚上排外，不管处于什么样的认识状态，也不是不可以坐在一起平等讨论。我这里说的“庆父”，是指民粹主义和狂热民族主义这两个精神病灶，时时冒烟，常常发作。它们并不是什么后现代的富贵病、疑难杂症，而是前现代的常见病、多发病，以前现代之躯，发后现代之症。新文化运动的断裂、“五四”之后的以俄为师、知识界两次大规模左倾，百年沉疴，荦荦大端，都与这两个精神病灶直接相关。今年是本世纪最后一个“五四”纪念，再不清理，则可能将病症带入

21世纪。百年之病,求下一世纪之艾?那我们就会在下一个百年中看到更为热烈的发作,热病之后,难免有更为沉重的历史代价紧随其后,那真是"鲁难不已",伊于胡底了。

1999年5月4日

笔记二:老麦的信

老朱:

This morning I finished reading your article. Various things had caused delay. I think you are a courageous man. I am afraid that it won't only be foreign students who will be very critical of what you have to say.

〔我今天早上才把你的论文读完了。您好像很勇敢,我恐怕不仅是留学生会批评你的意见。〕

I have long struggled with the issue of nationalism. I would like to think of myself as an American patriot. I want America to be true to its ideals. I do not want an America that acts as an international bully, or where people are treated differently depending on the color of their skin. Some people think that this sort of thinking is not at all patriotic.

〔很久以来我一直苦苦思考爱国主义的问题。我感到自己是一个美国的爱国主义者。我希望美国应该符合美国的理想。我不要一个在国际上称霸的美国,也不要一个黑人与白人不平等的美国。有人说这样的思想并不是爱国的,是恨国的。〕

Your article is certainly timely. I had thought that the war in Yugoslavia had the potential to do terrible damage to relations between China and the United States, but I certainly did not expect things to go as badly as they have. I am afraid that there are now tremendous opportunities for

leaders on both sides to benefit from belligerence. Hard – line American leaders will portray the Chinese government as being in favor of ethnic cleansing with an eye toward Tibet, will harp on spy scandals, will call any movement on the WTO negotiations selling out to dictators, and will understand the Chinese government as responding to apologies by organizing mobs to throw stones at the embassy. But what they will really be after is damaging the President whom they could not topple with the Monica Lewinsky scandal.

〔最近几天我心里很痛苦。我早就预感南斯拉夫的战争会损害美中关系,可是没想到会有这么严重。我现在担心双方有少数领导人会利用这个可悲的局面谋取狭隘的利益。一些强硬派的美国领导会说,中国政府支持南斯拉夫政府的"ethnic cleansing",由于西藏的原因。他们也会喋喋不休地谈谈所谓间谍问题,还会说任何关于 WTO 协议的进展都违背美国利益。他们也会说虽然美国领导已经多次抱歉,但中国人对此的回应是向大使馆投石头。可是他们的最根本的目标就是攻击 Clinton 总统。〕

Hard line leaders in China will not accept any apology as sincere and will not accept any investigation as thorough. Many hard line Chinese will welcome the status of victim to justify their patriotic righteous anger. I suspect that the loser is Zhu Rongji who is already under fire for having offered too much to the Americans who were too rude. I suspect that many of the people who want to damage Zhu Rongji would not be at all saddened to see the WTO negotiations halted or see his program of economic reform slowed. And if the demonstrations do get out of hand', then the process of restoring public order would allow them to silence many other critics as well.

〔而中国方面,有些人不会把任何抱歉看作是真诚的,也不会将任何调查认为是彻底的。有些强硬派的中国人好像特别愿意处

在受害者的地位，因为这样就有理由表达他们公正的爱国愤怒。可能在中国最重要的受害者是 Zhu Rongji。可能有一部分“爱国主义者”不会为 WTO 谈判的中断而悲哀，也不会为经济改革的减缓而担忧，他们更不愿意政治改革，一旦游行示威“失控”了，他们也会欢迎有机会来“治安”，从而使其它的批评也都销声匿迹。〕

Neither Zhu nor Clinton is perfect leaders. But both are better than the alternatives. And a world in which China and America are enemies is too bleak to imagine. But how to prevent this? If you have any ideas who to reach out to, what to say, how to encourage moderation and dialogue, please offer your advice.

〔Zhu and Clinton 都不是完美无缺的领导人，可他们都比另一些可供选择的领导好得多。我不愿意设想一个美国与中国敌对的世界，那是一个太过黯淡的世界。可是怎么来避免呢？你有什么意见？希望促进中美关系的人应该说什么话？应该跟谁联系？怎么才能鼓励温和态度与对话？恭听你的建议。〕

Barrett 麦康勉 5月11日

笔记三：老朱致老麦

老麦：

我的文章摘要于5月4日发表，但是三天后，北约轰炸大使馆的消息传来，中国爆发有组织的大规模游行抗议，形势急转直下。

生命高于政治，一切生命高于一切政治，我不能忘怀所有被强权政治屠杀的生命。既包括此次被种族净化政策屠杀的阿尔巴尼亚民众，也包括在轰炸中丧生的南斯拉夫平民，当然，更对此次使

馆惨案中中国记者失去生命感到震惊。我认为,中国人到目前为止向北约提出的强烈抗议,要求他们作出公开、正式的道歉,调查事件真相,严惩肇事者,是合理的要求,是北约必须满足的要求。

中美关系受到损害,已经是不可避免了,但我不希望发展为不可挽回的损害。今天我们这里的新闻开始报道三天前克林顿和北约领导人的道歉,但与此同时,也报道了俄国代表团抵达北京的消息。俄国人可能是此次危机的最大收益者,如果让中国回到过去的亲俄反美时代,美国会受损害,但中国的民族利益将受更大的损害。"五四"以来的中国历史证明,对我们这个民族危害最大的是两个距离我们最近的邻国,一个是日本,第二个就是最近对我们特别亲善起来的俄国。

我不后悔我的文章,最近发生的事态是在证实而不是反驳我的观点。"五四"以后中国知识界为何转向以俄为师?历史惊人地相似。我并不为我的观点得到证实而高兴,相反是难过。我们这个民族多灾多难,而且同样的灾难往往会发生两次。我又一次看到了历史的刀锋在暗中逼近,很可能会把我们这个民族逼回到过去的错误年代。在这个意义上说,那些肇事的北约军官不仅仅是杀害我国使馆人员的凶手,他们很可能是扼杀一个民族发展生机的凶手。怎么能原谅这些愚蠢的家伙?是他们把那把历史的刀锋逼向了中国。

不要为我的处境担忧。尽管在网上已经出现谩骂我的文字,甚至出现"吊死自由主义者"的叫喊,以后一段日子这些文字还可能增多。但我的具体生活环境还没有出现阴影。我像往常那样坚持我的观点,并争取能说服更多的知识界朋友,包括持不同意见的朋友,我也愿意与他们耐心讨论。

我能理解你的痛苦。有些人正在幸灾乐祸,乐意看到中美双方的友好人士为此难堪,强硬派人士为此兴高采烈。你问我,有什么办法发出温和派的声音?我会留意可能出现的机会。只要大陆

的传媒也能让这样的声音出现,我相信,你不会反对我在阐述我观点的同时引用你的这封信?以此证明并不是所有的美国人都是“帝国主义”,并不是所有的美国人都希望看到使馆悲剧,他们和我们中国人一样悲痛,一样难过。

老朱　5月11日　17:45

笔记四:老萧致老麦

老麦:

你好!读到你给学勤兄的信,我确实十分感动。这几天我与你一样心中充满了忧虑。在两个伟大的民族之间产生严重的信任危机的情况下,从中得利的只能是双方中最不希望这两个民族友好的人们。而这种对抗只能使双方的保守派得到好处,使双方的开明派失利。我二年以前一直对中国的民族主义抱积极肯定的态度。现在的事实使我越来越认识到过去观点的片面。最近在国际先驱论坛报上,一位最近采访过我的记者,引用了我说中国的民族主义具有很大的危险性的话。其实,所有的民族主义都是具有十分危险的一面的。

中国人致命的弱点是由于中国人历史上所受的痛苦太多,由于中国人在长期专制下受的压抑太深,民族主义一旦被激发起来,极容易走向非理性,从义和团到北大三角地那些可怕的言论,似乎都表明我们这个民族远远没有成熟。而最令人担心的是某些近视的政治家们会受不了民族主义煽情巨大好处的引诱。至于民族主义这只潘多拉盒子打开以后怎么办?

美国人致命的弱点是太自信,太相信自己在道德上的 MESSIANIC EMOTION(救赎主义的激情)。在冷战时期,美国人还多少受到一些约束,现在则是忘乎所以了。我真弄不明白,美国人为什么要把俄国人逼到死胡同里去?中国人中普遍存在的对美国人最大

的不信任是担心他们在搞垮南斯拉夫以后，就来搞中国。因为中国的台湾西藏问题与南斯拉夫的民族问题有些相像。还因为中国是“社会主义”。这两点足够使美国的理想主义者们进行一场十字军东征。这一层担忧是导致中国政府与民众走向民族主义的一个重要原因。美国人能帮助中国人消除这一层误解吗？

我实在不能想像 CLINTON 会指示打中国使馆，除非他突然疯了。但误炸的理由实在又不能使人信服，如果没有有说服力的理由，难以使中国人平静下来。问题就在这里。是不是有人越过克林顿，去做这件坏事？

在当今中国这样一个关键时刻，能理智思考分析问题的人，竟然并不多见，真令人感到不安。而在大洋另一边的美国报刊上，却有人在傲慢地宣称，我们已经道过歉了，换了别的国家早就接受了，还要怎么样？把你们的使馆房子修复行不行？他们不理解，两个处于深刻信任危机的国家，事情决没有那么简单。我正在写文章，希望把我对目前事态的认识告诉人们。当然我会寄给你。

我要在课堂上把你的信读给学生们听，让他们知道一个美国朋友是如何看待这个问题的，让他们了解一个美国人心情。

人类各民族最大的不幸是彼此误解对方，让我们共同来为建立人们之间的理解而努力。

你在信中问：为中美之间的理解能做些什么？我突然有了一个想法：你是否能把我们三个人的通信译成英文，投寄给美国一家报社，我也可以把这三封信整理后寄给一家报社，让中国人与美国人都能知道我们的想法。当然还要与学勤兄商量一下。

祝好！

功秦即日　5月12日　3:27

笔记五:老麦致老萧

老萧:

很高兴收到您的来信。只要您觉得适合,怎么使用我的信都可以。只希望可以促进中国与美国两国人民的相互理解。

〔I am very glad to have received your letter. Please use it any way you see fit.〕

我的看法与你相近。美国也有人不相信"事故"的说法。最近,有一个著名的美国学者 Chalmers Johnson 在一个电邮论坛中提出,轰炸中国大使馆可能是一个无赖的 CIA 人员组织的。Johnson 设想,有一些人感到中国很危险而美国还没有对这种危险作出足够的关注,所以愿意引发中美冲突。这不是不可能的,可是到目前为止还没有任何根据来支持这种说法。

〔My viewpoint is similar to yours. Recently a famous American scholar, Chalmers Johnson, posted a letter to an email forum which suggested that the embassy bombing could have been the work of a rogue CIA agent. There are people who think that China is a danger to the United States and who fear that the United States is not properly attending to this danger. Such a person might want to stir up conflict. However, so far there is no evidence to support this possibility.〕

我认为,如果要理解 Clinton 的想法,就必须考虑他 1998 年去非洲的经历。他在非洲去过卢旺达。他在卢旺达也做了道歉。1994 年在卢旺达有八十万人被屠杀了。在屠杀之前有不少人预告会发生这样的悲剧,可是 Clinton 当时决定不去干涉。因为他觉得美国的老百姓不会对此关心,而且其它国家(特别是法国)不会

同意干涉，所以他觉得最好还是不干涉。不仅如此，而且当屠杀正在发生的时候，他也拒绝承认这是民族灭绝(genocide)。他1998年到卢旺达去肯定是很痛苦的经历，他必须承认1994年的错误很大。过了几个月，他很可能觉得科索沃是相同的情况。

〔I think that if you want to understand Clinton's thinking, you have to consider his 1998 experience in Africa. While in Africa he went to Rwanda, where he also had to apologize. In 1994 800,000 people were slaughtered in Rwanda. Before the slaughter many people predicted that something like this would happen, but Clinton decided that the American people were not concerned and other countries, notably France, were opposed to intervention, so Clinton did not intervene. Not only did he not intervene, while the slaughter was taking place he refused to admit it was genocide. A few months after this apology, he perhaps decided that Kosovo was a similar situation.〕

即使这是他的想法，他的政策的结果也是不好的。不仅有中国人死了，也有其它一千多人失去了生命。最糟糕的是损失这么大却还是没有解决问题，科索沃还是有百分之五十的人口被赶出家园。很明显，Clinton的政策效率很低，没有做好全面充分的考虑和计划。

〔Even if this was his thinking, the results of his policy have not been good. Not only were Chinese killed, but over a thousand Serbs as well. Worst of all, all of these losses have not solved the problem. Half of Kosovo's population has been forced to leave. Clearly Clinton's policy is ineffective, not adequately thought out and poorly planned.〕

中国人看到NATO在科索沃的政策会感到可能下一个目标就是中国了，我完全理解。我也完全同意科索沃的问题最好是由联合国来解决。可是很清楚，联合国不会采取有力的措施。假如Clinton与NATO对此袖手旁观，会不会又有几十万人被屠杀？历

史会如何评价 Clinton? 我想这是很烦恼的问题。忽视联合国、引起中国与俄国愤怒是非常危险的决策,但无视民族灭绝也是不能接受的。

〔I completely understand that Chinese might fear that they might be NATO's next target. I completely agree that it would be best if Clinton and NATO had obtained permissioin from the UN before attacking Yugoslavia. But it is clear that the UN would not have agreed. What if there had been a second case of genocide while Clinton did nothing? How would history have judged him? Ignoring the UN and arousing the anger of China and Russia are dangerous policises. But ignoring genocide is also unacceptable.〕

我想中国领导绝不会像 Milosevic 那样大规模屠杀少数民族。中国老百姓也不会赞成任何民族灭绝,不论在科索沃还是在西藏。

〔I do not think that China's leaders are like Milosevic who slaughters minorities. Nor do I think that the Chinese people approve of genocide, in Kosovo or, for that matter in Tibet.〕

我最深切的愿望是,中国人、美国人和全世界都不仅能够互相理解,而且能够共同建设一个各个民族都受到尊敬的世界。我当然同意这些问题很复杂,而我的看法也许片面。但我希望通过与中国朋友的对话来纠正我的错误。

〔My deepest wish is that Chinese, Americans, and the whole world will not only find mutual understanding, but will also find a way to create a world where all nationalities are respected. Of course I agree that these questions are very complex and that my own thinking is prejudiced. I hope that dialogue with Chinese friends will correct my mistakes.〕

老麦

PS 我就是麦康勉,可是我的英文姓名是"Barrett McCormick"。

5 月 13 日　15:17

笔记六:老萧致老麦

麦兄:你好!

这几天来,中国人的情绪已经平静下来。事态已经向好的方面发展。看来,江与克林顿都不愿让事情走得太远。其实,他们都是温和派。在他们还掌权的情况下,使事态得到控制,对他们以及对两国关系都是有利的。

但这一事件表明,两国之间存在着相互理解的困难。你的信中提到,克林顿在非洲种族事件上的态度如何影响到他对南斯拉夫问题采取积极干预的立场,这一点是中国人极少想到的。而这一点对于理解问题又十分重要。我想,中国与美国之间要相互理解实在太重要了。

我还想了解,即美国干预南斯拉夫,被不少人认为是走向美国干预中国西藏、台湾与新疆问题的第一步。接下来就会轮到对中国进行干预了。对此,你有什么看法?很希望听到你对这一问题的意见。这一点也是激起中国政府与一般人的民族主义情绪的最为重要的因素之一。

祝好!

功秦即日　5月15日　11:03

笔记七:老麦致老萧

老萧:

我想美国攻击中国为促使西藏独立的可能性极小。中国与南斯拉夫的情况很不同。

[I think that the chances that the United States would attack China to promote Tibetan independence are extremely small. China and Yugoslavia are very different.]

1. 南斯拉夫的领导 Milosevic 的个人历史特别糟糕。在科索沃危机之前,他与他的支持者就已经在波斯尼亚犯下了类似民族灭绝的罪行。的确,美国是有人批评中国的人权问题,但是没有任何严肃的人会把中国领导与 Milosevic 相提并论。

[Yugoslavia's leader, Milosevic, has a disastrous personal history. Prior to the Kosovo crisis he and people he supports had already committed crimes resembling genocide. Some people criticize China's human rights problem, but no serious person says that China's present leaders have committed any crimes on that scale.]

2. 由于南斯拉夫贴近西欧,就有不少西欧人特别注意。法国人、德国人开车开几个小时就可以到南斯拉夫过暑假。恐怕有不少人会觉得,要是非洲人或亚洲人作任何恶劣的事情就无所谓,可是在欧洲,标准就要高一点。北约没有干涉 East Timor,克什米尔,斯里兰卡,或非洲的几个内战。

[Because Kosovo is in Europe, many Europeans are particularly concerned. French and Germans can drive for a few hours to enjoy summer holidays in Yugoslavia. I am afraid that more than a few people think that while Africans and Asians can do any evil thing they like, the standards

for Europe need to be a bit higher. NATO has not taken any actions over the tragedies in East Timor, Kashmir, Sri Lanka, or the various African civil wars.〕

3. 美国外交政策也有一定的实际性。可能有些中国人感到中国还没"站起来",可是美国领导很清楚中国是联合国安理会的永久成员。而且,中国有核武器。南斯拉夫的经济也没有中国的经济那么重要。在美国现在甚至没什么人支持对中国实行经济制裁,更没有人愿意跟中国打仗。

〔American foreign policy is at least a little practical. Perhaps some Chinese think that China has yet to 'stand up'. But American leaders are very clear that China is a permanent member of the UN Security Council that has nuclear weapons. Nor is Yugoslavia's economy as important as China's. Basically, at present there is very little support for even economic sanctions against China, and even less support for war with China.〕

总的来说,我想原来北约的领导并不支持科索沃独立。可是他们感到科索沃人绝对享有留在家园生存的权利。到现在,有一批人说只要科索沃还属于南斯拉夫,科索沃人就不可能享有这个最基本的权利。怎么解决这个问题就是结束这个危机的关键。

〔Overall, I think that originally, NATO's leaders did not support independence for Kosovo. But they did support the right of Kosovars to live in their own homes. Now there are some people that say that as long as Kosovo is part of Yugoslavia, Kosovars will not be able to enjoy that most basic right. How to resolve this problem is critical to resolving the current crises.〕

台湾的问题要复杂一点。假如有一天中国政府突然觉得现在的情况不行,要用武力手段来解决问题,美国总统会不会支持台湾就很难说。问题在于台湾不仅有民主,也跟美国有历史关系。目前好像美国政府的政策是尽量试图说服台湾政府不要刺激大陆,

以免引起这样的危机。我想如果三方都维持耐心的态度,完全可以避免危机。

〔The Taiwan question is a little more complicated. If one day the Chinese government were suddenly to decide that they could no longer endure the status quo and resolved to use violence to resolve the problem, it is hard to say if the American president would support Taiwan . I think the current American policy is to try to persuade the Taiwan government not to do anything that would provoke this response from China. I believe that if all three parties can maintain a patient attitude that it will be absolutely possible to avoid a crisis.〕

中国美国并没有任何不可调和的冲突。相反,两个国家合作对双方都会有利。可是美中谈判还是很复杂,需要双方的善意。恐怕没有善意就可能会有不必要的冲突。可善意好像越来越少见了。

〔China and America really do not have any conflicts that cannot be negotiated. To the contrary, both countries will benefit from cooperation. But Chinese – American negotiations require both sides' goodwill. I am afraid that without that good will, there could be an unnecessary conflict. And goodwill seems increasingly scarce.〕

老麦　5月18日　11:50

笔记八:老麦致老朱

老朱:

十分感谢你设法发表这些资料,完全同意。我看了我写的那一部分,改了几个字。由于我特别怀疑我的汉语,我也觉得送它到刘擎,请他把汉语与英语比较。

〔Thank you so much for finding a way to publish these materials and completely agree with your plan. I read through my contributions and changed a few words. Because I am extremely worried about my Chinese, I have sent this on to Liu Qing and asked him to compare the Chinese and English.〕

很高兴,刚刚定过飞机票。现在的计划是8月5号到20号留在上海。如果这样不方便或者你那个时候不在,请告诉我,因为时间还能够改。

〔I am happy to say that I have ordered airplane tickets. I plan to arrive in Shanghai Aug. 5 and stay until the 20th. If these times are inconvenient or if you will not be in Shanghai then, please let me know as I can change the dates.〕

为了你能够理解美国人对中国现在有什么看法,我想告诉你两个人的议论,都是发表在这个星期的纽约时报。在报道国际新闻方面,纽约时报大概是美国的最重要的报纸。星期一,有 William Safire 先提意见。他是保守派,经常批评 Clinton。他也经常批评中国领导,包括人权问题,中国间谍与美国核子秘密,中国政府给 Clinton 钱为他的1996年的选举宣传。按他的看法,中国领导是利用一个战争事故为了扩大利益。他说 Clinton 的抱歉已经过度了,中国领导说事情是故意的,这是对美国的诽谤,是他们应该向美国道歉。他说 Clinton 对中国的政策是太软,含义是由于 Clinton 接受中国钱,他现在是中国的友好朋友。

〔To help you understand present American thinking about China I have appended two people's opinins. Both are from this week's New York Times. The New York Times is probably America's most important newspaper for foreign affairs. On Monday, there was an editorial from William Safire. He is a conservative, often critical of Clinton. He is also critical of Chinese leaders, including human rights problems, spying and

nuclear secrets, illegal contributions to Clinton's campaign funds and so forth. In his opinion, China's leaders have used an 'accident of war' to further their interests. He says that Clinton has already apologized too much and that actually China's leaders have slandered America when they say the bombing was intentional, so they should be apologizing to the US. He goes on to talk about spying, human rights, and illegal campaign contributions with the implication that the reason that Clinton is so soft on China is because he has accepted money from Chinese sources.]

第二篇文章是 Thomas Bernstein 昨天写的。他支持 Clinton,说中国很复杂,美国人不要太简单的看法。他说不过有一些中国人包括一些领导提不恰当的批评,还有一部分人同时欢迎美国旅行者与欢迎美国人来投资。他说中国人恨我们,也爱我们。他接着说,中国经济的发展很快引起中国人很自信。他认为中国政府是利用这个应该有的自信为了引起人不注意腐败与人权问题。可是他也写美国作为惟一的超级大国命令其他的国家怎么办事肯定引起人来反对。他说民主化是长期的过程,美国的政策不能急。

[The second piece appeared yesterday and is by Thomas Bernstein. He supports Clinton, saying that China is very complicated and Americans must not have a simplistic view. He writes that even while some Chinese including Chinese leaders were inappropriately critical of the US, others were welcoming American tourists and American investment. Chinese both love us and hate us. He continues to say that China's successful economy has produced self-confidence. On the one hand, he points out that if America, as the world's only super power, tries to tell other countries how to run their affairs, it will certainly arouse opposition. On the other hand, he notes that China's leaders use this rightful self-confidence to stir up nationalism that distracts attention from human rights and corruption. Finally, he notes that democratization is a long-term process, so

the United States should have a long – term policy.]

我当然认为 Safire 是很危险的评论家,十分反对。可是他在美国国会有不少朋友。Clinton 对中国的政策也有很重要的人来支持,包括商业人。可是 Clinton 需要中国领导的帮助。对 Clinton 的攻击已经很厉害,基本上说他是背叛美国为了钱。要是他的政策没有好的结果,要是没有中国领导认识到为了搞好美中关系他已经吃了不少苦,他与别的有类似的思想的人可能觉得这个道路不值得继续。

[Of course I think that Safire is a dangerous commentator and completely oppose his line. But he has a lot of friends in the americar congress. clinton's china policy also has a lot of sclpporters, including in the bus iness community. But Clinton needs help from China's leaders. The attacks on Clintonare already ver/y fierce, essentially that he has sold out his country for money. If his policy does not bear results, if Chinese leaders do not recognize that he has suffered a great deal for trying to improve the relationship, he and others like him may well conclude that there is no value in pursuing that route.]

老麦 5月20日

笔记九:刘擎致老朱

学勤兄:

你好,读过你的《科索沃危机与五四》,真是"以史为鉴"的力作,我转发到网上的一个讨论小组,大多数留学生还是赞赏你的观点。今天老麦又转给我你们三人的《网上笔记》,让我校对一下他的中文翻译,我帮他做了些修饰,只是为了更清晰明确。我读得很感慨,如果中美双方能像你们这样对话,我们会有一个什么样的世

界？

请代我向萧功秦致意！

最近不少文章激烈抨击美国媒体的虚伪。这两星期以来我每天都看几个小时的媒体报导，对这种指责有不同观感。我的一点议论附在后面，供你参考。问候陈医生和朱晨！

笔记十：

被妖魔化的美国主流媒体

甘阳在文章中抨击“美国媒体堕落为美国战争宣传部”，罗岗在评论中提到一句“对传播管道的控制，中外皆然”。今天又读到这位蒋先生介绍老左派乔姆斯基对所谓“主流媒体”的批评，有些话觉得不吐不快，就是关于“被妖魔化的美国主流媒体”。

采访乔姆斯基的美国 Radio Nation 和加拿大广播公司（CBC），是不是主流媒体？甘阳引用的 Peter Berkowitz 的文章发表在《新共和》，这算不算主流媒体？罗尔斯对广岛投掷原子弹的斥责也不是私下用 EMAIL 发给甘阳吧？如果不是媒体反映了人民的呼声、不是在巨大的舆论压力下，美国联邦邮政总署也未必会收回原子弹五十周年的纪念邮票吧？

对不起，我在北美住了 8 年也没搞清什么是主流媒体，或者准确地说，搞不清持什么观点才算主流。美国之音（VOA）是代表美国政府立场的，可在美国本土不能播出，因为政府卷入媒体被认为违背新闻自由的原则。美国毕竟没有“联邦中央宣传部”，没有统一宣传口径。所以愚笨如我者，想要听出来个清晰的“主旋律”声音，真没那么容易。

CNN 算是主流了吧？我看到的是，北约对南斯拉夫轰炸的第二天晚上，南联盟的外交部长就在 CNN 的黄金节目“Larry King”中向美国人民宣布轰炸是野蛮的入侵、是罪行。中国使馆被炸后第三天，CNN 的下午谈话节目就有新华社记者作为来宾对此进行控诉。当天讨论中，有人问中国到底要什么样的道歉，怎样才会看成是真诚的道歉使中国人民觉得可以接受，这位记者用“很慢”的英语说了半天也没说清，可主持人和大家都洗耳恭听。这时有一位美国观众发传真到演播室表达看法，导播把他的几句话用全屏幕打出：请设想一下，如果我们美国的大使馆被中国误炸，我们会如何反应？对方给我们道歉就行了吗？（大意）使馆被炸后不到两个星期里，中国驻美李大使在 ABC 等“最主流”电视台“大战铁嘴”至少已有三次了吧？

如果这样的媒体可以被称为“战争宣传部”，那么他们从业人员也实在太不称职，至少要请邓力群来从头教起吧。

相比之下，中国的民众从媒体中知道了多少事态的动向？有多少人知道克林顿在事发第二天就一直给北京打“热线电话”，后者拒不接听，直到克林顿去中国大使馆吊唁，李大使转告克林顿：现在你可以打电话了。

我并不相信西方“自由媒体”的神话。在哈贝马斯向往的“理性交流”世界来临之前，所有的媒体都受到各种各样的操纵，纯粹意义上的“自由媒体”绝不存在。我被党教导多年，没那么天真。但必须指出的是，正是因为没有绝对自由的媒体，我们才应该特别区分不同的媒体在什么意义上、以什么方式、在怎样的程度上被什么力量操纵。道理很简单，我们不会因为“没有人是绝对健康的”就全都去急诊室，或者，反正也痊愈不到“绝对健康”的水准，干脆取消医院了事。因此，“中外皆然”就变得太轻率了，有“天下乌鸦一般黑”的虚无感。

一次遇到南加州大学的一位美国教授，他给我讲了一个故事。

在克林顿性丑闻被大肆炒作的时候，他在开会讨论《妖魔化中国的背后》一书。他拿出当天美国的几家大报和《人民日报》对克林顿丑闻的报道相比较，大家一致认为美国报纸对克林顿的“妖魔化”远比《人民日报》厉害得多。由此得出结论：美国媒体不是对中国有特别的敌意，谁都可能被它“妖魔化”一下，连自己政府的总统也不能幸免。今天，媒体对总统的“妖魔化”刚刚过去几个月，就突然被甘阳先生“委任”为总统的“战争宣传部”，不知他们是否会受宠若惊。

美国的媒体当然也是被各种金钱、权力力量所操纵，但却不是（在体制上）直接由美国政府所控制，这个区别不是无关紧要的，而是至关重要的。同时，不要忘记，也有无数人在为相对自由公正的媒体而不断斗争，这包括一些独立的知识分子、正直的新闻从业人员，以及集结起来的美国普通民众，包括弱势族群的成员。他们的斗争也不是毫无结果的，否则，我不会在 CNN 上看到那条“异议人士”的字幕。所以，作为左翼的知识分子，在谴责美国政府不义之举的同时，不要把他们一起侮辱了。

刘擎　5月21日　21:15

笔记十一：老萧致刘擎

刘擎兄：

读到你对甘阳文章的评论，我觉得写得很好。海外的知识分子批评新左派的思想谬误，有一种独特的优势。因为新左派以西学中的左派思潮作为自己的理论基础，对西方文化又作情绪化的解读，往往很容易使那些具有狭隘民族主义倾向，而又不真正了解外面世界的国内知识分子感到情绪上的满足，于是就会化腐朽为神奇。似乎由此取得话语上的优势。

我不想猜测新左派们鼓吹这种狭隘的民族主义究竟为了什么。他们为什么要浪费我们民族为走向健康的发展道路而支付的如此高昂的学费。但一个真正对民族前途负责的中国知识分子如果不起来反驳他们,那就太自私了。有些国外留学的朋友觉得自己远离祖国,在文化沟通与交流方面不能做什么具体的有益的事,现在真不必如此看了。你们所起的解惑作用,可以从你写的文章中体现出来。这种作用是我们国内的知识分子有时想做,而不一定做得很有力的。

国内相当一部分知识分子在这场危机情景中的表现,表明中国知识分子整体上还实在很不成熟。有一位知识分子公然声称,"中国历史地、义不容辞地要在21世纪站出来与美国抗衡。"(大意)实在不知道他是不是准备下一次要批判邓小平的"不要当头"是"对帝国主义的投降主义",此类投机分子与海外新左派内外呼应,真不知想把中国引向何处!

"德不孤,必有邻"。当中国面临这场危机与新的选择的关头,我无条件地支持你对激进的民族主义的批判。我们都热爱自己的祖国。为了中国的利益,也为了世界的和平与安宁,我们都应该反对霸权主义与极端民族主义。

中国人如果为了狭隘的民族主义功利目的而支持米洛舍维奇,到头来只会迎出一个中国的米洛舍维奇登台亮相。说不定中国的未来的米洛舍维奇,会挥舞"回到文化大革命与大寨田去"的老左派意识形态大棒,与投机者相结合,反过来对付那些天真的新左派。当然,主张新左派观念的朋友与极端民族主义者并不是一回事,许多坚持新左派理念的朋友确实出于知识上的真诚。但我确实看到新左派的浪漫情结与民族主义之间存在着不容忽视的联系。

功秦　5月21日

笔记十二：老萧致老麦、刘擎

老麦、刘擎兄：

前几天我给本校大学生上《二十世纪中国思想史》，课后，我专门增加了一节课，联系最近发生的美国轰炸中国使馆事件与“五八”游行，给学生讲了民族主义思潮的政治影响问题。在课上，我还把一个月前《中国日报》英文版上克林顿与江泽民向民众挥手致意的大幅照片展示给同学们看，我提出这样一个问题：难道中美20年来好不容易发展起来的关系从此就要结束？难道我们希望看到双方希望友好的人们从此将处于困境，而双方希望关系恶性化的人们将从此幸灾乐祸？我还把老麦写的信读给同学们听，让他们知道，美国人决不是铁板一块，正是有着许多像老麦这样的美国朋友，在为中美关系的恶化而感到焦虑不安。我还谈到在关键时期，一个知识分子的责任。当时我确实十分激动。

说实在话，中美关系的恶化，美国的那些新教式的原教旨主义者确实要负很大的责任。他们绝对不了解中国，又自以为是地保持着对他们宗教般的理念的忠诚。把中国复杂的问题，简单地化作一个抽象的符号，一种传统的“白种人的负担”。然而他们却有着话语霸权。好多事情都是他们首先发难，中国人中的民族主义情绪就这样一步一步被激活了。然而，以牙还牙的民族主义就是好东西吗？

两年以前，我本人认为，中国转型时期的民族主义可以作为国家凝聚力的新资源，对此我曾有过乐观的期待。现在看来，我的看法过于简单。民族主义固然在弱势国家在受到威胁时具有聚结人心的自卫作用。然而在和平时代解决民族之间的矛盾与冲突的复杂问题时，民族主义往往有以下几个致命的缺陷。

首先,民族主义本质上是诉之于人的亲缘本能,它主要是一种非理性的情绪状态,而不是理性诉求。在具有这种亲缘本能的同群体一致对外的群体运动状态中,任何过激行为由于“法不责众”,因而都是最“安全”的。因此极端主义者很容易把这种集体行动引向极端。尤其在发展中国家的各种矛盾使人们正常宣泄的渠道受到压抑的情况下,这种非理性宣泄就成为最“安全”的爆破口。这种激进行为的暗示作用与示范效应,会使群体行为在互动过程中“后浪推前浪”,于是一发不可收拾。“五八”事件充分可以说明这一点。如果政府不是及时控制,其后果难以设想。

其次,民族主义是通过把其它民族作为对立面来凝聚人心的,就其本质而言,它是一种内在的“大我主义”,它必须以“大我”与“大他”的利益互不相容、“非此即彼”作为前提。而每个“大他”就其自身而言又是“大我”,在这一互动过程中,宽容、妥协与谅解是没有插足之地的。其结果使人类怨怨相报,这种恶性循环只会变本加厉。

第三,在情绪化状态下,以民族利益至上的简单化的口号,将会成为压倒一切其他理性声音的优势话语。任何不够激进与不够极端的声音,都会被攻击为“投降主义”、“为敌作伥”、“第五纵队”、“内奸”来加以压制。人们不应该忘记,反对义和团围攻外国使馆的袁昶、许景澄,就是被慈禧太后以“语多间离”的罪名予以杀头的。当然,中国人反对北约轰炸中国使馆而进行示威游行的行动,不能与义和团非理性的行为相提并论,但极端民族主义的非理性的优势话语,对理性现实态度的“高屋建瓴”,则与此相似。

问题的严重性还在于,非理性的民族主义对人们心理的控制,反过来又会激起另一方的非理性态度的反弹,并使另一方中的理性现实的声音同样受到压抑。这种情况就会形成双方互动过程中的非理性的强硬派得势,使现实主义的温和派受困。反过来将使任何理性解决问题的机会出现更为渺茫。前几天一家美国报纸记者对

我电话采访时，我就谈到，在这种恶性互动过程中，江泽民、朱镕基与克林顿这些为建设中美战略伙伴关系而努力的温和派，最终将在自己国内保守的强硬派的强大压力下受困，而诉之于民族主义话语的鹰派，则可以从中渔翁得利。20年来的风风雨雨中好不容易发展起来的中美友好关系将由此毁于一旦。而美国国会山里的那些自以为是“理想主义者”正等着这样的机会。

第四，在极端民族主义支配的精神氛围下，最大的得益者是机会主义者。他可以轻而易举地去利用民众的情绪，转移人们对经济改革与社会问题的注意力。正如老麦所指出的那样，俄罗斯、白俄罗斯、乌克兰，以及其他不少前苏联国家，都存在着民族主义与反对经济改革的机会主义者结合，形成阻碍经济改革的政治势力。从近年来国际上民族主义的煽情作用往往被机会主义者利用的大量事实来看，凡是煽起极端民族主义的国家，没有一个在经济发展上会有好结果。

当然，这种情况在中国目前还没有出现，中国政府在“五八”事件以后的态度，至少还保持着相当的理性。但一些激进民族主义泛滥的国家的前车之鉴，值得我们国人深省。至少可以肯定的说，中国这个多灾多难的民族，历史上饱受西方侵害，从来就不缺乏滋生极端民族主义的文化温床。在不久以前，五八事件中，我们学校有的女大学生甚至幼稚地提出“不学英文”。这种温床之存在就可想而知了。

当然，北约轰炸中国使馆是极为严重的事件。无论怎么说，中国人都是值得国际社会同情的受害者。中国人当然要表示自己的义愤并作出自己的反应。但在采取何种反应方式的问题上，并不是没有选择的余地。如果把“五八”事件中的激进民族主义行为视为受害者理所当然的权利，那就无疑意味着要把极端民族主义从潘多拉盒子中放出来。其结果又将如何？

考克斯报告于前几天正式发表，真是雪上加霜，一波未平，一波又

起。我在此信中谈到的"鹰鹰互动,温温受窘"可以说不幸而言中。

我给你的那封信不知怎的上到华岳网上去了,正是应了那句话,EMAIL 中无私信。这样也好,让更多的人能了解国内一个知识分子的真实想法。令人惊讶的是,那些附在我的信上的帖子,没有几个是严肃谈问题的。真有点像是"随地吐痰"似的。网上文化一定意义上也侧面反映了一个民族的心态,不知其他民族的网上文化是不是也是这样。有朋友说这些帖子的作者大多是失意的绿卡族,也有的说是学理工的中国学生。但不管怎样,都是我们的同胞。同胞啊同胞,什么时候我们能心心相印?

功秦　5月29日

(本文初次发表于《中国研究》1999 年第 2 期)

瘸腿的雅各（代后记）

——读赫尔岑《往事与随想》

这个人毕竟活在自由胜利之前，就算他被要走得太多太多，以至只剩下一条瘸腿，还找不到最后一匹马，那也是一种值得骄傲的幸运。

赫尔岑几乎卷入了从十二月党人起义以来，19世纪思想史上发生过的所有重大事件。举凡20世纪人们还略微记得的一些人名，欧文、巴枯宁、马克思、马志尼、普鲁东、普希金、别林斯基，上百个人物都在他的回忆录中留下了互不重复的性格写真。如果不是赫尔岑独特的观察视角，那个世纪一些最富个性的镜头很可能会在正统史家的庸俗史著中被彻底抹去：马克思和他的追随者充满火药味，曾在伦敦被其他国家的流亡者冠以“硫磺帮”这一集体绰号；巴枯宁在返归俄罗斯的路上遭遇一群市民起义却不知如何点燃大炮，于是滚鞍下马，亲点药捻，一炮轰开城门，随即再上马，绝尘而去。赫尔岑留下的性格写生是如此逼肖，以至他的《往事与随想》既可以读为一部19世纪欧洲知识分子的百科全书，也可以作为这些人的特写影集来观赏。老屠格涅夫一言

九鼎："赫尔岑在刻画他所遇到的人物的性格方面，无人望其项背。"

接下来就是列宁说："十二月党人唤醒了赫尔岑"，别林斯基说赫尔岑作品的最大特点在于"思想的威力"，高尔基赞扬"他的语言特别优美和光辉"。可惜，他们谁都没有一个农奴说得好，那是赫尔岑父亲庄园里的一个厨子，他说话咬牙切齿，对农奴制满怀仇恨，却喜欢拍着赫尔岑老爷的小肩膀，170年前就喷着劣等烟草味预言："你是枯树上的一根健康树枝。"

厨师后来不知所终，他留下的预言却说中了赫尔岑的一生。多少年后，赫尔岑满目苍凉，提笔写《往事与随想》，他少年时的伙伴诗人奥加辽夫给他写信说："那么你就写吧，写我们的一生，也就是我的一生和你的一生，是怎样从这地点（麻雀山）发展起来的。"

1830年，赫尔岑17岁，奥加辽夫16岁，俩人在莫斯科大学对面的麻雀山上并肩起誓：要把这一生献给推翻专制暴政的斗争！那时，"我们还不理解，我们要与之战斗的是怎样一个庞然大物，但是我们决心战斗。这怪物使我们历尽艰辛，但是不能摧毁我们，我们也不会向他屈膝投降。它使我们蒙受的创伤是光荣的，正如雅各的瘸腿是他与上帝夜战的证据。"

以后的岁月，就是与上帝"夜战"的记录。30年代两次流亡西伯利亚，40年代终被驱逐出国；在国外目睹全欧洲都在革命，却等不来俄罗斯一丝动静；待50年代恢复平静，流亡者又在各国首都陷入内讧，彼伏此起，

亲痛仇快；70年代巴黎公社烽烟再起，俄罗斯却还是一潭死水。流亡者的酒杯有多少次斟起希望，就有多少次被故土的冷漠浇灭。俄罗斯那株"枯树上的健康树枝"是饱蘸着希望、失望、绝望的苦酒，写下了这部数百万字的《往事与随想》。他不止一次地呼唤着少年时的伙伴：

> 奥加辽夫，我与你正是这样手挽手跨进生活的！我们毫不畏缩地、高傲地前进，慷慨地回答一切召唤，真诚地献身于我们所向往的事业。我们选择了一条不平坦的道路，但从未抛弃过它。我们受伤，失败，可是始终站在一切人的前头。现在我走到了——不是到了目的地，是到了下坡路开始的地点，我不禁想寻找你的手，与你一起走完这条路，我要握住它，带着苦笑说："我们毕竟走完啦！"

这个人动笔时，还不满25岁，写完这段泣血文字，也不到40岁。他预感到自己的生命是一个悲剧："我像一个旅客到了最后一个驿站，却找不到马！"从这一最后的驿站，他和奥加辽夫奄奄待毙，到今天我们所看到的俄罗斯精神世界的初步解放，其间至少有100年的时间，足够历史在这里磨蹭。赫尔岑再伤心，也不会想到他走之后历史居然还要吞噬五代人，才能回头吐出那么一点白骨？有人总是说，历史对我们永远公正，只有鹦鹉学舌者才会如此聒絮。一个大学生是否合格，如果他

恰巧念的还是历史，那就看他是否在毕业前就已经抛弃了诸如此类的可怜说法。世间通常只抱怨政治龌龊，却看不到比政治更加害人的还有历史。政治之龌龊最多使人闭起双目，而历史，且不说四处横溢，飘流无度，就算它知道那么一点方向，即以其磨蹭成性，亦足以使人倒吸一口冷气。

与以往的志士回忆录不同，《往事与随想》能忍住心，与读者的阅读期待处处作对。通篇都写失败的记录，不留一个光辉的顶点。读这本书不到一半，你就得和他一起走下坡路，看着“枯树上的健康树枝”一寸一寸地凋谢。这个人的一生确实光芒四射，却像划破夜空的闪电，被两端合围上来的黑暗迅速扑灭。与这样的人共度往事，看不到终点，投身于无边黑暗，只是流星一点，对于20世纪习惯于成功期待的人们，可能是一场令其窒息的心理磨难。不是说生命只有一次？如此淹没于茫茫黑暗，还有什么意义，岂不是甘于异化？呵，何止是异化，简直是一场物化。如此失败当然只能物化为一面镜子，在历史的幽暗深处偶尔一闪。它只是照见同样的人类，曾经有过怎样的残酷环境，同样的铁砧曾经锤打出怎样的精神光辉！

所有还记得十二月党人的本世纪人士，在这面镜子前都会觉得自惭形秽，活得没劲，倘若还有一点血性，自会在20世纪的教授作品前掉头而去。到目前为止，除了公元前5世纪那个以伯里克利命名的100年，再也没有一个世纪像上一世纪那样精彩，也没有一群知识分子

像上一世纪那样经历过如此深刻的内部危机与外部事件，他们比谁都活得更为充分，一生能活出两辈子以上的含义。就广义而言，他们都是自由主义者，尽管当初为此争吵得不可开交，以后又分别为此饮恨而终。自由主义到了20世纪繁衍出无数后裔，虽说都能沐浴自由主义的阳光，一个个却像软体动物粘粘糊糊。正在争取中的自由主义与完全体制化的自由主义，它们之间有多少差别，上一世纪的历史与本世纪的历史就有多少差别。尼采说：

> **事物的价值有时不在于一个人获得了什么，而在于一个人为它付出了多少代价——它要走了我们多少。没有比自由主义制度更深刻地危害自由了。它们把山丘铲平，把溪谷填平，它们只会产生小鼻子小眼儿的、懦弱的、冬烘的玩意儿——跟着自由主义制度一块儿胜利的是畜群(herd animal)。自由主义，用简单的话说，就是降低到畜群——〔但是〕，只要这些自由主义制度还在被奋斗争取时，这些同样的制度就会产生完全不一样的效果：它们确实是在真正地强力提升自由！**

惟一的遗憾，是赫尔岑一生巨眼识慧，却无缘与尼采相会。这是《往事与随想》的缺憾，很可能也是19世纪的缺憾。然而，这并不妨碍尼采深刻估价赫尔岑一生的价值，也不妨碍尼采预言赫尔岑必败，却为赫尔岑庆

幸。这个人毕竟活在自由胜利之前，就算他被要走得太多太多，以至只剩下一条瘸腿，还找不到最后一匹马，那也是一种值得骄傲的幸运。

(本文初次发表于《中华读书报》1997年8月27日)

编后絮语

中国是一个磨炼人类耐性的最好地方。

——朱学勤

一

由于种种原因，这套“知识分子文存”拖了近半年才又续上。作为主编，无论如何按捺不住内心的激动，很想说上几句，也算对热爱草原部落的读者有个交待。只不过是把草原部落一贯的“酋长话语”改成“编后絮语”罢了。这既是出于对朱学勤、秦晖、徐友渔三位先生的尊重，也是草原部落继“黑马文丛”封圈后攀跃新境界的序幕。“知识分子文存”推出的应该是国内一流的学者和思想者，提倡“优美的文笔和深刻的思想相融合”，倡导“有思想的学术和有学术的思想”，关注社会现实和人文精神，弘扬人性、理性、智性和自由之思想、独立之人格、怀疑之精神。否则，草原部落是领不到下一个世纪的入场券的。读者可以原谅我们，自己绝不放弃原则。

这话仿佛像商业口号，那也不要紧。一味地否定市场，就等于否定我们这么多年孜孜以求的“社会主义市场经济”。学者们羞羞答答，不愿自我炫耀，这是可以

理解的。但是作为出版者来说，一流的作品只拥有两三千名读者，岂不是一种悲哀？我们为什么不能大张旗鼓地为真正的思想者找知音、找市场？让10万名读者读钱理群、朱学勤、秦晖、徐友渔的文选有什么不好呢？

正儿八经的思想不推广，披着学术外衣的伪思想和乌七八糟的东西就会漫延，这是出版者的耻辱，是对思想者的亵渎，是对读者极大的犯罪。

二

《拒绝遗忘——钱理群文选》（钱理群先生系北大名教授，余杰和孔庆东的导师，人称“北大的良心”）早已出版，在读者中反响不小，不必多说。先说朱学勤先生。

朱先生是上海大学的名教授，九十年代初两部著作——《道德理想国的覆灭》和《风声雨声读书声》在学界一举成名。正是他开创了中国学术界用优美的文笔写枯燥的学术论文的一代先河，摩罗的文章中时常有他的影子。《访美五题》、《“娘希匹”和“省军级”》、《思想史上的失踪者》、《“公民意识”：中国的困难与曲折》、《狐狸当道与刺猬得势》、《卢梭和他的恋母情结》等文章，是我自己百读不厌的名篇。他对思想史的回顾、对法国大革命的研究，对社会现实的批判和当前形势的分析，非常到位和深刻，让人受益匪浅。尤其是前几个月在草原部落进亦难退亦难的尴尬境地中，一篇《让人为难的罗素》使我茅塞顿开。“中国是一个磨炼人类耐性

的最好地方”，这是学勤先生的名言。

朱学勤本人，比他的文章还要可读，没有半点上海人的小家子气，也没有半点大学者的架子，更没有半点的张狂和偏激。他对人永远是那么随和、宽厚、热情和冷静，一派大家气度。在今夏草原部落的笔会中，他带夫人坐火车来了，促膝谈心、喝酒唱歌、拍照摄影，活灵活现，太使人难忘了。为此，徐无鬼激动地写下《三读朱学勤》一文，读他的思想，读他的学术，读他的人品。

三

秦晖先生是清华大学历史系的名教授，是目前我国学界研究农民学问题和改革问题的代表人物之一。在草原上散步闲聊的时候，他和我讲起草原沙漠化，草原上的老鼠、草库伦建设、苏木选举、东乌珠穆沁旗的羊肉和蒙古族歌舞，比我熟悉得还多，许多情况连我这个地道的内蒙人也是第一次听说。让人遗憾的是，他的右眼早已失明。我真想象不出他是如何获得那么渊博而详尽的知识的，而且神奇到给内蒙人讲内蒙，给新疆人讲新疆。

那一日，我们一同拜访李慎之先生，谈至高兴处，秦先生突然说，我今晚七点还要给研究生上课，其时已六点了。于是急急忙往回赶，到清华大学校门口已是六点五十分了。有趣的是，秦晖先生紧急跳下车去，连招呼也来不及打，就以百米冲刺的速度往校园里冲（清华

的校园可是有几路公共汽车的呀)。望着这个清瘦的背影，我禁不住泪眼模糊，多好的先生呵……

四

该谈谈徐友渔先生了。徐先生学过四门外语，系社科院哲学所的研究员，是中国自由主义学派的代表人物之一，经常在国外讲学，先后两次做过牛津大学的访问学者。如果单从学术上讲，徐先生是目前国内学界阐释西方理论最重要的专家之一，无论是福柯还是柯亨，利奥塔还是哈维尔，自由主义还是马克思主义，法兰克福学派还是社群主义，他解释得如数家珍，让人一目了然。融会贯通，这恐怕是一种大境界。当然，他也不乏原创性观点，他对文革的反思和忏悔是让人感动的。

两次见过徐先生。一次是去他家取书稿，徐友渔先生提到不重复出版的问题，他表示绝不为多出书而出书，他一定要守住这条底线。第二次是《自由的言说》出版前，我专门请摄影家鲍昆给他摄影，约好上午九点，他九点十分才到。一到了他就表示歉意，说一是找象样的衣服耽误了时间，二是半路上修自行车耽误了时间。我说您太客气了。当我看到他大包小包背了一身，禁不住乐了。可爱的徐夫子，您太认真了……

五

这套“文存”在长春出版社的大力支持下，终于出

版了，是草原部落在世纪末的升华，也是草原部落给下一个世纪的见面礼，和“黑马文丛”与“名报名刊精品书系”同样重要，值得每一个有良知的知识分子精读，也值得每一位大学生精读。整个“文存”中所体现出来的社会良知和理性的力量，将是我们下一个世纪重要的精神资源。同时，我们提醒读者注意：中国究竟有没有思想家，至少有没有在地面上行走的思想者？一个没有理性和思想的民族是没有希望的。

此时此刻，宾馆外正下着鹅毛大雪，沸沸扬扬，寒冬已经来临，春天还会远吗？

雄　飞

1999 年 11 月 18 日于长春

吉林大学北苑宾馆

